T. OJZERMAN

Filozófiatörténet – metafilozófia

T. OJZERMAN

Filozófiatörténet – metafilozófia

KOSSUTH KÖNYVKIADÓ • 1970

FORDÍTOTTA:
CSALA KÁROLY

KONTROLLSZERKESZTETTE:
ROZSNYAI ERVIN

Bevezetés

Ez a mű része egy szélesebb körű kutatásnak, amelyet a szerző a legközelebbi években kíván befejezni. Ezért az e monográfiában tárgyalt kérdések egyáltalán nem merítik ki mindazoknak a kérdéseknek az összességét, amelyeknek elemzését a könyv címe alapján feltételezhetjük. Mindazonáltal úgy gondoljuk, hogy monográfiánk címét már az is igazolja, hogy tárgya a filozófiai ismeret specifikumának, tartalmának, formájának és struktúrájának filozófiatörténeti kutatása.

A filozófiatörténeti kutatások „műfajuk" szerint igen különfélék. Vannak olyan munkák, amelyek egy-egy nép filozófiai gondolatának fejlődésével foglalkoznak; mások világtörténelmi méretekben dolgozzák fel a filozófia fejlődését és egy-egy nép filozófiai gondolkodását az egyetemes filozófiai fejlődés meghatározott történelmi szakaszának ábrázolják. A filozófiatörténeti kutatás sajátos formáját jelentik az ismeretelmélet, az ontológia, a dialektika, a természetfilozófia, az etika történetének, egy-egy filozófiai irányzatnak, áramlatnak, iskolának, filozófusnak, a filozófiai fejlődés egy-egy szakaszának stb. szentelt munkák. A filozófiatörténeti kutatásnak mindezek a típusai szükségképpen sajátos feladatokat tűznek maguk elé, de valamennyien feltételezik a filozófiatörténeti tudomány elméleti kérdéseinek megoldását. Így például az ellentmondás problémáját a filozófiatörténetben, mint szakkutatási témát, nézetünk szerint nem lehet kielégítően megoldani, ha a kutatónak hiányoznak a szükséges tudományos elképzelései a filozófiai problémák minőségi sajátszerűségéről és a filozófiában való megoldásuk specifikus természetéről. Sőt: ahhoz, hogy az ellentmondás fogalmá-

nak fejlődését nyomon kövessük a filozófia történetében, világosan fel kell ismernünk a valóságtükrözés filozófiai formájának alapvonásait, a filozófia ideológiai funkcióját, e probléma különféle filozófiai megközelítéseinek ismeretelméleti és osztálygyökereit.

A filozófiatörténeti kutatás tárgya *a filozófia*, a filozófiatörténeti tudomány kérdései *filozófiai* kérdések. Ezek a tételek nézetünk szerint teljesen nyilvánvalóak, de Ciceróval szemben, aki szerint a bizonyítás csak csökkenti a nyilvánvalóságot, úgy gondoljuk, hogy igenis megkövetelik a bizonyítást, az elméleti megalapozást, amelynek e monográfia jelentős részét szenteltük.

Nincs olyan filozófiai kérdés, amellyel a filozófiatörténeti tudomány ne foglalkozott volna, jóllehet egyetlen filozófiai tanítás sem ölel fel minden filozófiai kérdést. A filozófiatörténeti tudomány azonban olyan jellegű kérdésekkel is találkozik, amelyek kívül esnek a filozófia tárgyán. Ezek a filozófia történelmi problémái: keletkezése, fejlődése, objektív társadalmi feltételezettsége, ismeretelméleti gyökerei stb.[1] Mindezek ellenére a filozófiatörténeti tudomány véleményünk szerint nem „határtudomány": forrása nem a történettudománynak és a filozófiának, az ismeretek két, egymástól viszonylag független területének „kereszteződése", hanem a filozófiai tudás fejlődésének objektív feltételezettségű történelmi folyamata, kritikai átgondolása, és, ha úgy tetszik, öntudata.

A filozófiatörténet kérdései nem azért keletkeznek, mert meghaladják mind a filozófia, mind a történelem illetékességének a kereteit. Minden más filozófiai problémához hasonlóan az egész embe-

[1] „A filozófiatörténet mint tudomány tárgyához tartozik – mutat rá M. T. Jovcsuk – a lét és a megismerés általános alapjairól (törvényeiről) alkotott filozófiai fogalmak történelmi fejlődése, mindenekelőtt azoknak a nézeteknek a keletkezése és fejlődése, amelyek a filozófia alapkérdésére, gondolkodás és lét viszonyára vonatkoznak – következésképpen a materializmus és az idealizmus e kérdésben folytatott harcának története. A filozófiatörténethez tartozik a gondolkodás lényegére, formáira és törvényeire, az igazságra, az érzéki és a racionális összefüggésre stb. vonatkozó nézetek fejlődése is. A filozófiatörténetnek – mint egyöntetűen elismerik – meg kell ragadnia a gondolkodási módszerek alakulásának és fejlődésének folyamatát is a különböző filozófiai rendszerekben" *(107)*. (Itt és a továbbiakban a zárójelben *kurzív*val szedett első szám a könyv végén található irodalomjegyzékben azonos sorszám alatt szereplő idézett művet jelöli, azt követi a kötetszám, végül az oldalszám. – *Szerk.*)

riség mindennapi és történelmi tapasztalatának talaján, kiváltképpen a tudományos és a filozófiai megismerés folyamatában alakulnak ki. A filozófiatörténésznek kétségkívül történésznek kell lennie a szó teljes értelmében. De bármilyen nagy jelentőségű az adott filozófiai tanítást szülő társadalmi viszonyok aggályosan lelkiismeretes, a történettudomány minden szigorú követelményének megfelelő kutatása, a filozófiatörténésznek az a fő feladata, hogy e tanítást megértse, kritikailag végiggondolja, tisztázza a társadalmi-történelmi folyamat által meghatározott kapcsolatát más filozófiai tanításokhoz. E szempontból a filozófiatörténeti tudomány a filozófiai kutatás sajátos módja, a filozófia filozófiája, ha úgy tetszik, metafilozófia.

A filozófiatörténetet teljességgel lehetetlen pusztán „történetileg", empirikusan kutatni és kifejteni anélkül, hogy egy meghatározott, elég széles, mozgó „értékskálához" igazodnánk, amelyet magából a filozófiatörténetből, a megismerés történetéből és az emberiség történelmi fejlődéséből merítünk. Már maga a fejlődés fogalmának a filozófia történetére való alkalmazása is teljesen nyilvánvaló filozófiai premisszákat feltételez, nevezetesen annak elismerését, hogy a filozófiában a változás, az átalakulás, a haladás visszafordíthatatlan folyamatai játszódnak le.

Egy abszolút leolvasási rendszer felfedezésének kísérlete a filozófiatörténetben teljesen életképtelen; mint a fizikában, könnyen felfedezhető benne a pártatlanság megalapozatlan igénye, holott a pártatlanság éppoly elképzelhetetlen, mint az, hogy egy vérbeli gondolkodónak ne legyen saját álláspontja. A „pártatlanság" hívei lényegében tagadják ezt az egészen nyilvánvaló tényt: azt tudniillik, hogy a filozófiatörténészek egyáltalán nem azért értékelik különbözőképpen ugyanazokat a tanításokat, mintha nem tanulmányoznák kellő alapossággal a forrásokat és a velük kapcsolatos tényeket, s mellőznék a történetírás, a forráskutatás által a tudományos kutatással szemben támasztott követelményeket. A dolog lényege jóval mélyebben van.

Egyetlen ismertetés sem ismétli el szó szerint azt, amit egyik vagy másik filozófus leírt, hanem inkább saját szavaival adja elő a leírtakat. De ki szorítkozhat a filozófiai fejlődés történelmi folyamatának komoly kutatói közül a puszta ismertetésre, amely rendsze-

rint még nagyon messze van a megértéstől? A megértés és az értelmezés elválaszthatatlan egymástól, a filozófiatörténet kutatója pedig csak a tanulmányozott tárgy tudományosan objektív megismerésére törekedhet, ami teljesen összeegyeztethetetlen egy meghatározott elméleti, tehát felfogásbeli álláspont mellőzésével. Ezért a szenvtelen közöny követelménye a filozófiatörténetben nem más, mint javaslat arra, hogy ne értsünk egyet önmagunkkal, saját elméleti lelkiismeretünkkel. Nincs tudomány a tudományosság kritériumai nélkül, a filozófiában és a filozófiatörténetben pedig e kérdésben, mint ismeretes, hiányzik az összhang. A filozófiatörténeti tudomány éppen arra hivatott, hogy az egyetemes filozófiatörténeti folyamat kritikai általánosításából kiindulva, kidolgozza a filozófiai tanítások értékelésének kritériumait.

Természetesen e kritériumok (és a velük összefüggő kutatási módszerek) teljesen elégtelennek bizonyulhatnak, ha a filozófiatörténész szektás filozófiai álláspontot foglal el, és azt tételezi fel például, hogy egyedül Aquinói Tamás alkotta meg az abszolút filozófiai igazságok rendszerét, nagy elődei viszont (kivéve talán a „pogány" Arisztotelészt, akit az „angyali doktor" kommentált) sötétben tévelyegtek, a későbbi idők filozófusai pedig egyszerűen letértek az egyedül helyes útról, amelyet a „természetfeletti filozófus", „az ész szentje" épített számukra stb.

A marxizmus filozófiája a tudományos filozófiatörténet igazi elméleti alapja, mivel tudományosan összegezi a filozófiai gondolat egész fejlődését mind a marxizmus kialakulása előtti, mind az azt követő időkben. Ez azt is jelenti, hogy a dialektikus és történelmi materializmus nemcsak történetileg, hanem logikailag is a filozófia történetén alapul, amely kritikailag elemzi a filozófiai koncepciók sokaságát, a filozófia (és általában a tudományos megismerés) egész fejlődéséből levont következtetésként a dialektikus és történelmi materializmus alapvető tételeit fogalmazza meg. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy a tudományos filozófiatörténet, mint a filozófiai tudás fejlődésének elméleti koncepciója, a marxizmus filozófiájának szerves alkotórésze. A „marxizmus filozófiájának" fogalma terjedelme szerint szélesebb a „dialektikus és történelmi materializmus" fogalmánál, mivel magába foglalja mind a filozófia tu-

dományos történetét, mind néhány más filozófiai diszciplinát. (etika, esztétika stb.).

A dialektikus és történelmi materializmustól elvileg idegen minden frakciós korlátoltság. Elegendő arra emlékeztetnünk, hogy a marxizmus–leninizmus megalapítói nemcsak a vulgáris materializmust bírálták, hanem a metafizikus, mechanikus materializmust és Feuerbach antropológiai materializmusát is, hogy milyen nagyra értékelték a Platón, Arisztotelész, Leibniz, Rousseau, Hegel idealista tanításaiban rejlő zseniális gondolatokat – és máris világossá válik, hogy éppen a marxizmus filozófiájában egyesül szervesen a pártosság és az objektivitás.

A marxizmus filozófiája, amely elvileg elutasítja az egyszer s mindenkorra befejezett filozófiai rendszer eszméjét (az abszolút tudományét, Marx kifejezésével), mozgásban, fejlődésben, az új felfedezésekhez vezető úton van. Folyamatosan felismeri, végiggondolja megoldatlan feladatait, és eszmei ellenfeleit bírálva, egyúttal önmagát is bírálja, mivel elismeri, hogy nemcsak a filozófiai tudás adott keretei korlátozzák, hanem a tudomány általános színvonala is. A marxizmus filozófiája egyben a filozófiának és főleg a marxista filozófiának, a filozófia fokozatos fejlődésének története, amely elméleti premisszákat (és módszert) ad bármely filozófiai tanítás vizsgálatához. A tudományos ismeretek minden más rendszeréhez hasonlóan a marxizmus filozófiája is úgy értékeli saját tudományos tételeit, mint a valóságnak csupán megközelítő tükrözését, a viszonylagos és az abszolút igazság egységét, s így az utóbbit is dialektikusan értelmezi, azaz saját határain belül viszonylagosnak tekinti. A filozófia tudományos történetében a dialektikus és történelmi materializmus jelentősége egyáltalában nem abban áll, hogy a filozófiatörténetnek kész megoldásokat ajánl, hanem abban, hogy a filozófia fejlődésének kutatását megbízható, tudományos útra orientálja.

Ez az a néhány, nézetünk szerint rendkívül fontos következtetés, amely a dialektikus és történelmi materializmusból közvetlenül levezethető, és hatalmas világnézeti jelentősége van a filozófiatörténeti tudomány számára. Ez a tudomány, mivel – Engels kifejezésével élve – a „logikai módszert" alkalmazza, maga is filozófiai elmélet. A filozófiának mint megismerési formának specifikus sajátosságait,

alapvető típusait, struktúráját, problematikáját, fejlődését, a társadalmi tudat más formáihoz (különosen a tudományhoz, a művészethez és a valláshoz) való viszonyát, a filozófiai vita természetét, a filozófia tárgyának változását, a tudományos filozófia keletkezését kutatja, valaszolva ezzel a filozófiai tudás természetének kérdésére is.

Ha végső soron minden filozófia alapkérdése a szelleminek az anyagihoz való viszonya, akkor a „mi a filozófia?" kérdés vajon nem fő kérdése-e a filozófiatörténeti tudománynak?

Ennek az első látásra elemi kérdésnek a jelentősége nyilvánvalóvá válik mindenki előtt, aki legalább általános formában képet alkot magának a filozófiának a (különös) szaktudományoktól való különbségéről, és megkérdezi, hogy miért léteztek és léteznek ma is különböző filozófiák, holott nincsenek különböző, azaz egymással elvileg összeegyeztethetetlen matematikák vagy fizikák.

Természetesen nem egy pusztán formális jelentőségű definícióról van szó, hanem a filozófiai fejlődés kritikai általánosításáról, amely nagymértékben meghatározza a filozófia társadalmi státusát, tudományos tekintélyét, és lehetővé teszi a filozófia előtt a múltban felmerült, de ma is időszerű kérdések helyes megoldását. Ebből szerintünk vitathatatlanul következik, hogy a filozófiatörténeti tudomány legfontosabb problémája: a filozófia problémája. Megérteni a társadalom szellemi életének, az emberi értelem fejlődéstörténetének ezt a különös jelenségét, felfogni a megismerésnek és az önmegismerésnek ezt a sajátos formáját, e forma szükségszerűségét, kiküszöbölhetetlenségét és a személyiség intellektuális fejlődésében betöltött nem közvetlenül észlelhető, de egyre növekvő jelentőségét, tisztázni szerepét az ideológiai harcban, amely korunkban inkább, mint bármikor a múltban, a világnézetek harca, feltárni a filozófia potenciális lehetőségeit és realizálásuk útjait – mindez nemcsak a filozófiatörténészek számára égetően szükséges, hanem azok számára is, akik előtt saját életük értelmének kérdése nem tűnik teljességgel értelmetlennek.[2]

[2] Érthető, hogy ezt a kérdést a „Komszomolszkaja Pravda" és a „Lityeraturnaja Gazeta" hasábjain is megvitatták. A vitában G. Sz. Batyiscsev, E. V. Iljenkov, B. M. Kedrov, F. V. Konsztantyinov, P. V. Kopnyin, I. I. Matvejenkov, I. Sz. Narszkij és V. V. Szokolov vettek részt.

Különös a filozófia sorsa! Az antik világban a tudomány szinonimája volt, az új, de kiváltképp a legújabb korban pedig törekedni kénytelen arra, hogy egyáltalában elismerjék tudomány jellegét. Mi ennek az oka? Az-e, hogy életkora miatt a filozófia elmaradt fiatalabb társaitól, és a marathoni futás már meghaladja erejét? Vagy talán egyszerűen az e rejtély megoldása, hogy ami tudomány volt az ókorban, természeténél fogva nem lehet tudomány a mi korunkban? Hiszen F. Bacon is azt mondta, hogy az ókoriak a gyermekek, és mi, az újkor emberei lépünk a nagykorúságba. A nagykorúság fogalmát azonban aligha lehet feltétel nélkül alkalmazni az emberi nemre fejlődésének bármely szakaszán. Az emberiséggel mindig az a helyzet, hogy minden előtte áll. Igaz, van ennek a labilis helyzetnek más magyarázata is, amelyet W. Windelband mint hipotézist ajánlott: nem került-e a filozófia Lear király helyzetébe, aki minden vagyonát szétosztotta leányainak, őt magát pedig az utcára dobták, mert már fölösleges volt?

Tehát a filozófiának polgárjogot kell szereznie a tudósok köztársaságában, noha e jogaitól formálisan senki nem fosztotta meg. Ez belső szükséglete, amelyet bármely más tudománnyal szembekerülve felismer, akármilyen korlátozott legyen is az utóbbinak a hatásköre.

A filozófiának a teljes értékű állampolgárságra formált jogát először a mindennapi tudat vitatja, másodszor a szaktudományok egyik-másik képviselője, harmadszor néhány filozófus. Ami a mindennapi józan ész érveit illeti, azok arra az állításra vezethetők vissza, hogy a filozófia nem ébreszt maga iránt bizalmat, mivel nem mindig számol az úgynevezett józan emberi ítélettel. A múltban a pozitív tudományok sok képviselője szolidáris volt ezzel a mindennapi felfogással, de jelenleg, a relativitáselmélet és a kvantummechanika megteremtése után, inkább arra hajlanak, hogy Engelsszel értsenek egyet, aki ezt írta: „Csakhogy az egészséges emberi értelem, bármily tisztes legény is a maga négy fal övezte házisütetű területén, egészen csodálatos kalandokba keveredik, mihelyt kimerészkedik a kutatás tágas világába." *(1a, 20, 22)*

A szaktudományok néhány képviselője elmarasztalja a filozófiát abban, hogy nem tud válaszolni a hozzá intézett kérdésekre, vagy, ami még rosszabb, a kérdésekre olyan kérdésekkel válaszol, ame-

lyekre a szaktudományok minden megalapozottságuk ellenére sem adhatnak választ. Ezek valóban fogas kérdések (bárki tegye is fel őket: a filozófia vagy a szaktudományok), de a filozófia védelmében elmondható, hogy ha egy kérdésre nem válaszol, akkor az sem tud rá válaszolni, aki a kérdést feltette. Ha válasz helyett a filozófia maga tesz fel kérdést, arra kell rákérdezni, hogy a kérdés helyesen van-e megfogalmazva. S akkor a filozófia már nyújt valamit.

A filozófia legveszedelmesebb ellenségei azonban saját táborában vannak. Ezek elsősorban a neopozitivisták, akik minden történelmileg kialakult filozófiai problémát látszólagosnak, a valóságban nem létező problémának nyilvánítottak. A filozófiatörténeti folyamat a neopozitivisták ábrázolásában az állandó tévelygések története, de még csak azt sem vették észre, hogy a jelentős filozófusok tévelygései jelentős tévelygések. A filozófia elleni neopozitivista hadjárat banális vereséggel végződött: maguk voltak kénytelenek elismerni, hogy a „metafizikai" (filozófiai) problémák nem küszöbölhetők ki. Az úgynevezett álproblémák olyan valóságos problémáknak bizonyultak, amelyekhez a neopozitivizmus nem talált semmilyen pozitív megközelítést.

A neopozitivisták bizonyos mértékben megérdemelt befolyásra tettek szert sajátos logikai kutatásaik révén, amelyek nem kapcsolódnak közvetlenül nyíltan szubjektivista és agnosztikus filozófiai tanításukhoz. A neopozitivizmus válsága jelentős mértékben magyarázható ennek a ma már nyilvánvaló ténynek a felismerésével. A neopozitivizmus ellen, a filozófia védelmében, természetkutatók is felléptek, köztük olyanok, akik bizonyos ideig a hatása alatt voltak. Ez rendkívül fontos körülmény, mert a neopozitivizmus, I. G. Petrovszkij helyes megjegyzése szerint más idealista tanításoktól eltérően „jelentős mértékben élősködik magának a modern tudománynak az eredményein is" (*107*, 4). A. Einstein, M. Planck, L. de Broglie, M. Born és más kiemelkedő természetkutatók kritikai álláspontja a neopozitivista szkepticizmussal szemben és materialista (lényegében dialektikus) nézeteik megalapozása meggyőzően bizonyította, hogy a filozófia életbevágóan szükséges az elméleti természettudomány számára. A filozófiai problematika időszerűségét ily módon olyan nem filozófusok igazolták, akik filozófiai kutatásokba

kezdve nem csekély mértékben járultak hozzá a filozófiai gondolat fejlődéséhez. Ez természetesen sokat ígérő távlatokat nyit a filozófiatörténeti kutatás előtt is.

Az elmúlt 10–15 évben a marxista–leninista filozófiatörténeti tudomány sok kutatással gazdagodott. „A filozófia története" című hatkötetes munka (magyar kiadása: Budapest, Gondolat Kiadó 1958–1968) volt az első kísérlet a filozófia születésétől napjainkig tartó fejlődésének átfogó bemutatására. Ez a kollektív munka, amelyben a szovjet marxistákon kívül sok külföldi marxista filozófiatörténész is részt vett, természetesen összegezi a filozófiatörténeti részkutatások jelentős mennyiségét. A szovjet filozófiatörténészeknek egy-egy filozófiai irányzattal, áramlattal, rendszerrel foglalkozó számos kutatása kétségkívül hozzájárulás nemcsak a filozófiatörténeti tudományhoz, hanem a dialektikus és történelmi materializmus fejlődéséhez is. „Napjainkban – írja P. N. Fedoszejev – egyre észrevehetőbb az átmenet a filozófiatörténeti tudomány főleg leíró szakaszából a filozófiai gondolkodás fejlődési logikájának elemzésébe." (*133*, 380).[3] A marxista filozófiatörténeti tudománynak a Szovjetunióban és más országokban elért eredményei ily módon alapot nyújtanak a filozófiatörténeti folyamat alapvető problémáinak rendszeres elméleti kutatásához.

Feladatunk nem korlátozódott arra, hogy erőnkhöz képest megoldjuk a felvetett problémákat, hanem kérdések megfogalmazására

[3] Megjegyzendő, hogy a filozófiatörténet sok módszertani kérdése külön kutatás tárgya volt már mind a hatkötetes „A filozófia történetében", mind V. F. Aszmusz, A. G. Arzakanjan, A. Sz. Bogomolov, O. V. Bogdanov, B. E. Bihovszkij, G. G. Gabrieljan, A. G. Jegorov, A. M. Gyeborin, M. T. Jovcsuk, L. F. Iljicsov, B. M. Kedrov, F. V. Konsztantyinov, P. V. Kapnyin, V. Sz. Kruzskov, M. K. Mamardasvili, I. Sz. Narszkij, Sz. I. Novikov, M. B. Mityin, M. M. Rozental, V. V. Szokolov, P. N. Fedoszejev, J. P. Francev, D. I. Csesznokov, M. V. Jakovlev és más szerzők, köztük e sorok szerzője munkáiban (főleg cikkekben, brosúrákban, előadásokban, felszólalásokban). Megemlítjük még a természet- és társadalomtudomány módszertani kérdéseivel foglalkozó tudományos tanácskozásnak „A tudomány módszertani problémái" című gyűjteményes kötetben (Moszkva 1964) közzétett anyagait, a történelemtudomány módszertani kérdéseivel foglalkozó tudományos tanácskozás anyagait a „Történelem és szociológia" című kötetben (Moszkva 1966), valamint „A társadalomtudományok módszertani kérdései" (Moszkva 1966) című cikkgyűjteményt.

is kiterjedt, függetlenül attól, hogy mi magunk képesek vagyunk-e jelenleg a megoldásukra. A filozófia lényegének dogmatikus elferdítése gyakran abban nyilvánul meg, hogy a filozófia által felvetett kérdéseket hasonlíthatatlanul lényegtelenebbnek tekintik, mint a válaszokat, amelyeket ad rájuk. Amikor a tudományos, marxista–leninista filozófiáról esik szó, a dogmatikusan gondolkodó ember úgy képzeli, mintha ez a filozófia már megválaszolt volna minden kérdést, amely a múltban felvetődött, most pedig csak várni kell, amíg a tudomány és a gyakorlat új kérdéseket tesz fel, s ezekre azonnal meg is kapja majd a választ. A dolog valójában úgy áll, hogy a filozófia megelőző fejlődése által felvetett kérdések közül korántsem mind oldható meg máris, azaz napjainkban. Emellett a filozófia nem egyszerűen kívülről várja a kérdéseket, hanem maga teszi fel őket, méghozzá nem is csak magának, hanem a tudományoknak és a tudatos emberi tevékenység minden szférájának. Ha sikerült, akár kismértékben is olyan kérdéseket felvetnünk, amelyek különböző okok miatt eddig kiestek a látókörből, de érdemesek a megvitatásra, tekintet nélkül arra, hogy jelenleg tudunk-e rájuk válaszolni, akkor munkánk nem volt hiábavaló.

A dialektikus és történelmi materializmus élő, teremtő módon fejlődő filozófiai tudomány, amelynek, mint minden tudománynak, vannak megoldatlan kérdései. Ezeket nem szabad árnyékban hagynunk; ellenkezőleg, fokozott figyelmet kell ébresztenünk irántuk a kutatókban. A filozófiatörténész pedig, ha a dialektikus és történelmi materializmus harcos képviselője, természetesen arra törekszik, hogy szaktudásával ne csak a filozófia történelmi múltját világítsa meg, hanem előmozdítsa mai problémáinak megoldását is, vagy legalább ezek helyes, alkotó jellegű megfogalmazását.

Minden további nélkül elismerjük, hogy néhány következtetésünk vitatható, bár amennyire csak lehet, igyekeztünk valamennyit megalapozni. De azt is feltételezzük, hogy néhány olyan tétel, amely tartósan bevonult filozófiai tankönyveinkbe, és nyilván a gyakori ismétlés miatt tökéletesen vitathatatlannak tetszik, egyáltalán nem az, vagyis megvitatásra szorul.

Filozófiai folyóiratainkban több cikk „vitára bocsátjuk" megjegyzéssel jelenik meg. Ez azt a gondolatot sugallja, hogy a többi cikk

esetében nem cél a megvitatás. Ha viszont ezek a cikkek közismert igazságokat mondanak ki, akkor érdemes-e kinyomtatni őket egy szakfolyóiratban, amelynek az a feladata, hogy kutatásokat tegyen közzé? A tudományos ismeretterjesztő művektől eltérően minden kutatás vitaanyagként kerül kiadásra, éppen azzal a céllal, hogy megvitassák. Ilyennek tekintjük ezt a monográfiát is, amelyben – úgy véljük – csak a tudományos vitát megérdemlő kérdésekkel foglalkoztunk.

A bölcsesség szeretete: a „filozófia" fogalmának keletkezéséről

1. AZ „ISTENI" BÖLCSESSÉG SZEKULARIZÁCIÓJA

A „filozófia" szó keletkezése idején az antik görögök nyilván egyetértettek abban, hogy mit kell bölcsességnek tekinteni. Az érthetetlent, a korábban nem létezőt (a filozófiát) összekapcsolták azzal, ami a mitológia ölében kiformálódott hagyomány folytán teljesen nyilvánvaló volt, s nem adott okot kérdésekre vagy kételyekre.

A bölcsességet az isteneknek tulajdonították (vagy legalábbis néhányuknak). Pallasz Athénét a bölcsesség istennőjeként tisztelték: lábánál, mint erről az istennő nagyszámú szobor-ábrázolása tanúskodik, bagoly ül, amelyet feltehetőleg azért tisztelnek szent madárnak, mert a sötétben is lát.

Bölcsességnek nevezték az emberek számára megismerhetetlenről, megfoghatatlanról szóló tudást, különösen a jövő, a sors megjóslását. A mitológiai képzetek szerint az istenek bölcsességgel ruházták fel a jövendőmondókat és más kiválasztottaikat. A bölcsesség, mint minden kiemelkedő emberi erény, isteni ajándék. Homérosz ezt mondta Kalkhász főmadárjósról:

> „Ő, aki tudta, mi van, mi jön el, mi esett meg a múltban,
> és ki hajón az akháj sereget Trójába vezette
> jóstudományával, mit adott neki Phoebus Apollo;
> jóakarón szólalt meg köztük, ilyen szavakat szólt" . . . (*43*, 11)

Az ókori Görögország első filozófiai tanításait közvetlenül megelőző mitológiai világnézet az ősközösségi társadalmi berendezke-

dés ideológiája volt. A mitológia fejlődése, átalakulása egy sajátszerű „művészi vallássá", a teogóniai, kozmogóniai és kozmológiai képzetek kialakulása, amelyeket később az első görög gondolkodók naturalista módon értelmeztek, az osztály nélküli társadalom alapvető fejlődési fokozatait tükrözte. E társadalomban az egyénnek még nem voltak saját világnézeti elképzelései. Itt még nem lehetett filozófia sem, mert – mint A. F. Loszev helyesen jegyzi meg – „itt maga a nemzetség gondolkodott, maga a nemzetség tűzött célokat maga elé, az egyénnek pedig nem kellett gondolkodnia, hiszen a nemzetség az életösztön, az életösztön pedig az egyénben életösztönszerűen, azaz spontánul, nem pedig tudatos, tagolt gondolatként működik" (*116*, 107).

Az ókori filozófia keletkezése az osztálytársadalom kialakulásának időszakára esik. A mitológia továbbra is a társadalmi tudat uralkodó formája marad. Az első filozófusok tulajdonképpen azért filozófusok, mert szembehelyezkednek a hagyományos mitologikus világnézettel.

Amíg a mitológia uralkodott az emberek tudatában, nem vetődött fel az a kérdés, hogy „mi a bölcsesség". A mitológia erre, mint sok más kérdésre is, a legegyértelműbben felelt. A filozófia keletkezésével a mítoszokat és jóslatokat felváltotta az embernek a világról, az emberi sorsról való önálló gondolkodása, amely független a külső tekintélytől. Olyan emberek jelentek meg, akik meghökkentették a többieket azzal a képességükkel, hogy meg tudtak ítélni olyan dolgokat, amelyekről senki nem gondolkodott el, amelyeket senki sem mert kérdésessé tenni. Ezeket az embereket eleinte valószínűleg tébolyodottaknak nevezték. Ők pedig filozófusoknak kezdték magukat nevezni, azaz a bölcsesség kedvelőinek. Először a filozófusok jelentek meg, aztán a „filozófus" szó, majd még később a „filozófia".

Thalész azt állította, hogy minden létező a vízből származik. Anaximenész szerint nemcsak minden dolog, hanem az istenek is a levegőből keletkeznek. A kozmosz halandókat és halhatatlanokat szült – tanította Hérakleitosz. Ezek az állítások forradalmi lépések voltak, amelyek erősítették a mitológiai és vallási hagyományoktól független, önálló, kritikai gondolkodást.

Nem tudjuk, hogy az első görög filozófusok kortársai valóban hittek-e abban, hogy a tejút Héra szétfröcskölt teje. Amikor azonban Démokritosz kijelentette, hogy a tejút nem más, mint csillaghalmaz, ezt a többség minden bizonnyal szentségtörésnek tekintette. Anaxagorásznak, amiért a Napot hatalmas kőtömegnek mondta, üldöztetés jutott osztályrészül.

Az első görög filozófusok tanításai nem voltak még mentesek a mitológiai elemektől, ennek a ténynek azonban nem szabad elfednie alapvető, mitológiaellenes beállítottságukat. A mítoszban, írta Hegel, „a gondolat tehetetlensége rejlik, mert még nem tud magában megrögződni" (*36a*, II, 123). A filozófia fejlődése fokozódó elhatárolódást jelentett a mitológiától, többek közt a bölcsesség emberfeletti forrásáról alkotott mitologikus elképzelésektől. Éppen ezért „az orákulum helyébe minden gondolkodó saját öntudata lépett" – írta Hegel (*36a*, II, 70).

Nehéz megmondani, ki nevezte magát elsőként filozófusnak. Valószínűleg Püthagorasz. Diogenész Laertiosz elbeszélése szerint Fliontosz türannosza, León megkérdezte Püthagorászt, hogy kicsoda. Püthagorasz azt válaszolta, hogy filozófus. Ezt a szót León nem ismerte, és Püthagorasz népszerű formában megmagyarázta neki az új kifejezés értelmét. „Összehasonlította az életet – mondja Diogenész Laertiosz – az olimpiai játékokkal. A játékokon jelenlevők három különböző csoportra oszlanak: némelyek a küzdelemben vesznek részt, mások kereskedni jönnek, a harmadik csoportba pedig a bölcsek tartoznak, akik megelégszenek a megfigyeléssel. Így van ez az életben is: némelyek arra születtek, hogy a dicsőség rabszolgái legyenek vagy engedjenek a nyereség csábításának, mások – a bölcsek – az igazság felé törekednek" (*23*, 127).

E közlésből kitűnik, hogy Püthagorasz úgy beszél a bölcsességről, mint a kiválasztottak sajátosságáról. Más források szerint ellenben Püthagorasz azt állította, hogy a bölcsesség csak az istenekre jellemző: a halandók csak filozófusok lehetnek, azaz a bölcsesség kedvelői. Amint látjuk, Püthagorasz tanításában az „isteni" bölcsesség szekularizációja csak tendenciaként figyelhető meg.

Tehát az ógörög filozófia keletkezése egyúttal annak a meggyőződésnek a kialakulása, mely szerint a bölcsességet mint a tudás (és

a magatartás) magasabb példáját, amely nélkül az emberi élet nem valódi, nem tiszteletre méltó, és hogy úgy mondjuk, elpazarlódik, az ember csak saját erőfeszítéseivel szerezheti meg. Ez azt jelenti, hogy a bölcsesség forrása nem a hit, hanem a megismerés, valamint a szellemi és erkölcsi tökéletesedés utáni törekvés. Hit és tudás ellentmondása tehát már a filozófia legkezdetén megjelent.[1]

Az ógörög történelem hét bölcsről tesz említést, akiknek az első polisz-államok létrejötte köszönhető. Némelyikük feltehetően csak legendabeli hős. De például Szolón valódi történelmi személy, akinek reformjaival összefügg az athéni állam kialakulása. Püthagorasznak, akinek számára Görögország történelme egyáltalán nem a távoli múltat jelentette, nyilván többé-kevésbé világos elképzelése volt azokról a valódi történelmi szereplőkről (például Thalészt is közéjük sorolták), akiket később minden bizonnyal bölcseknek neveztek.

Hérakleitosz, a milétoszi materialisták közvetlen folytatója, azt tartotta, hogy „bölcsesség a természetre hallgatva igazat mondani és cselekedni" (*31*, 28). Ez természetesen nem az istenekre vonatkozik, akiknek nincs mire figyelniük, hanem az emberre és csakis az emberre. De az emberi bölcsesség elismerésével együtt Hérakleitosz azt is hangsúlyozza, hogy ez jelentéktelen a halhatatlanok bölcsességéhez képest, hiszen „a legbölcsebb ember is majom az istenhez képest bölcsességben, szépségben és minden másban" (*31*, 26). Az emberi és az isteni bölcsességnek ez a szétválasztása, úgy véljük, többet rejt magában a mitológiából merített hagyományos meggyő-

[1] A mitológiában a „bölcsesség" szó csak olyan képzetet jelöl, amelyet nem vitatnak, hanem egyszerűen kifejtenek, leírnak. A filozófiában a bölcsesség már nem puszta szó, hanem fogalom, amelyet végig kell gondolni, meg kell határozni. Ide nyúlnak vissza annak a vitának az ismeretelméleti gyökerei, amelyben a filozófia önmaga számára problémává válik. E vita legmélyebb forrása a társadalmi haladás, amely a hittel, a vallással a tudást, a tudományt állítja szembe. J. P. Francev helyes megállapítása szerint „a tények azt mutatják, hogy az emberiség történelmében a filozófiai gondolat akkor születik, amikor már felhalmozódtak a hagyományos hiedelmekkel konfliktusba kerülő ismeretek. A vallási képzetek a hiten alapulnak. A filozófiai gondolat, bármilyen gyengén fejlett is, a vakhittel szembehelyezett ismereteken nyugszik. A filozófiai gondolat születése a tudás és a hit harcának a kezdete" (*137*, 501).

ződésnél: az abszolút igazság elvi lehetetlenségének (természetesen még zavaros, nem adekvát) elismerését fejezi ki.[2]

Tehát a bölcsességre törekvőnek a dolgok természetével összhangban kell eljárnia. Ezt a gondolatot konkretizálva, Hérakleitosz rámutatott, hogy az *általánost* kell követni. De mi az általános? A tűz, amelynek természete a folyamatos keletkezés. A logosz, az abszolút szükségszerűség, a sors, amely hol azonos az örökkévaló tűzzel, hol elhatárolódik tőle. Az általános végtelenül sokrétű, mindenben jelen van, mindennek szülője és megsemmisítője. Semmi sem térhet el az általánostól. Az emberek még akkor sem értik meg az általánost, még akkor sem ismerik el végtelen hatalmát, amikor a filozófus szájából hallanak róla, hiszen tudatlanságuk tűnik előttük „autentikus megértésnek". És Hérakleitosz keserűen jegyzi meg: „Nem olyanokat gondol a sok ember, mint ahányba belébotlik, és ha tudomásul vette, akkor sem ismeri, csak véli magáról" (*31*, 24).

Következésképpen, a bölcsesség elsősorban annak *megértését* tételezi fel, amivel az emberek *találkoznak,* ami általában *ismeretes* előttük, amit tehát látnak, hallanak, ismernek, és mégsem fognak fel. A bölcsességnek ez a fogalma szervesen összefügg a filozófia kialakulásának időszakával, amikor nem jöttek még létre a közvetlenül meg nem figyelhető jelenségeket és kapcsolataikat speciális kutatással feltáró szaktudományos diszciplinák. Ezért a filozófus csak azt ítélhette meg, amit mindenki megfigyelt: a földet, a Napot, a csillagokat, a növényeket és az állatokat, a nappalt, az éjszakát, a hideget és a meleget, a vizet, a levegőt, a tüzet stb. A filozófus azt is megítélte, ami az emberi életben történik és szintén mindenki előtt ismeretes: a születést, a gyermekkort, az ifjúkort, az öregséget, a

[2] A tudás természetének ezt a naiv-dialektikus felfogását a következő évszázadokban veszni hagyták az abszolút tudás metafizikus rendszereinek megteremtői, talán azért, mert az újkori matematika és természettudomány viharos sikereket ért el, és közeledni látszott minden létező kimerítő megismeréséhez. Az emberi értelem mindenhatósága teljességgel újkori eszme. A régi görögök láthatólag nagyon távol álltak az ilyen elképzelésektől. A régi görög bölcsesség határkifejezése a szókratészi meggyőződés: „tudom, hogy semmit sem tudok". Ebből a szempontból Platon, aki bizonyos volt abban, hogy lelke hosszú ideig tartózkodott az eszmék transzcendens birodalmában, és ez lehetővé teszi számára az irodalom leírását, a bölcsességnek már nem e szókratészi koncepcióját folytatja.

halált, a szerencsétlenséget és a boldogságot, a szeretetet, a gyűlöletet stb. Érthető tehát, hogy a régi görögök, a kínai és az indiai filozófusok első filozófiai művei a mindenki előtt ismeretes érzékileg észlelhető dolgokat tartották a világ „őselveinek", mégpedig úgy, hogy egészen különleges jelentőséget tulajdonítottak nekik. E dolgok alapvető szubsztanciális sajátosságait szintén a mindennapi tapasztalatból merítették: a meleget és a hideget, a szeretetet és a gyűlöletet, a nemzés férfi és női vonatkozású elveit stb.

A bölcsesség, pontosabban a reá irányuló törekvés, ezeknek az első filozófusoknak a szempontjából annyi, mint az emberek előtt ismeretes összes dolgok megítélése, kiindulva a dolgok el nem múló, általános alapjainak elismeréséből. Az egyetemes megértés feltárja az emberi értelem számára azt, ami az átmeneti, véges, különnemű dolgok megszámlálhatatlan sokaságában az örök, végtelen, egynemű. Ezért nem nevezhetünk bölcsességnek minden ismeretet (például az egyesnek az ismeretét). A sokat tudás, mondta Hérakleitosz, nem növeli a bölcsességet. A bölcsesség útja, amelyet senki sem jár végig teljesen, nem más, mint annak megismerése, ami a világon a leghatalmasabb, és ezért a mi életünk, az emberi élet szempontjából a legfontosabb.

Hérakleitosz szerint a legfontosabb, a leghatalmasabb, a szükségképi: az egyetemes változás, mindennek eltűnése, ami keletkezett, az ellentétek egymásba való átcsapása, azonosságuk az örök égésben, amelyből létrejön a föld, a levegő, a lélek és minden egyéb. Éppen a végtelen sokféleségnek ezt a mindenütt jelenlevő egységét, az ellentmondó oldalak egybeesését kívánja a filozófus megismerni mint az élet helyes útját megmutató legfelsőbb igazságot: a múlandó dolgok megvetését, az összes javak, különbségek és ellentétek viszonylagosságának felismerését, a mindent átfogó, mindent meghatározó megértését. Bár a bölcsesség szeretetét elhatárolja az elvileg elérhetetlen bölcsességtől, nyilvánvaló, hogy a bölcsességnek ezt az önzetlen szeretetét és a jóvoltából szerzett tudást az abszolút bölcsesség részének, és ebben az értelemben (főképp nemteljessége miatt) viszonylagos bölcsességnek tekinti.

Az emberi tudás és magatartás eszményének hérakleitoszi koncepcióját arisztokratizmus és pesszimizmus színezi. De ha eltekin-

tünk a „síró" filozófusnak e sajátosságától, valamint dialektikájától is, amely nem a filozófiai gondolkodás speciális ismérve, akkor a bölcsességnek ebben a koncepciójában néhány olyan jellemző vonás bukkan fel, amelyet nemcsak az ókorban, hanem rendszerint a későbbi korszakokban is úgy fogtak fel, mint ami egyedül a filozófiának és a világhoz való filozófiai viszonynak a sajátja.

Az ókori Görögország, amelyben először alakult ki a filozófiának mint a (viszonylagos, *emberi*) bölcsesség szeretetének koncepciója, éppígy hazája lett egy ettől lényegesen eltérő felfogásnak is a filozófia értelmét és rendeltetését illetően. Ez a felfogás jelentős hatást gyakorolt a filozófia további fejlődésére. A szofistákra gondolunk. A „szofista" szónak ugyanaz a töve, mint a „szofia" (bölcsesség), „szofón" (bölcs) szavaknak, és „mestert", „művészt" is jelent. A filozófia történetében a szofisták jelentkeztek először a *bölcsesség tanítóiként,* elutasítva ezzel a filozófiának Püthagorasztól származó felfogását. A szofisták voltak az ókor első enciklopédistái. Foglalkoztak matematikával, csillagászattal, fizikával, nyelvészettel, de nem annyira kutatókként, mint inkább tanárok gyanánt, akik mellesleg fizetést kaptak a tanításért. Megalapították a retorikát, és tanításuk legfontosabb feladatának azt tartották, hogy a polisz-állam szabad polgárát megtanítsák a gondolkodás, érvelés, meggyőzés, cáfolás, bizonyítás művészetére, vagyis arra, hogy érdekeit a szó, a megfontolás, az ékesszólás erejével is meg tudja védelmezni.

A szofisták szerint a bölcsesség: tudás, ügyesség, az embernek az a képessége, hogy bebizonyítsa, amit szükségesnek, helyesnek, erényesnek, előnyösnek stb. tart.[3] Ilyen tudásra és képességre az

[3] Prótagorász nézeteit fejtegetve Platón a következőképpen jellemzi a szofista filozófus bölcsesség-felfogását: „Ha a testről veszem a hasonlatot, inkább orvosoknak, s ha a növényekről, inkább földműveseknek nevezem őket" (*70,* II. 133). A politika területén Prótagorász Platónhoz hasonlóan úgy vélte, hogy „a bölcs pedig meg tudja tenni, hogy az is, ami előbb rossznak látszott a polgárok szemében, valójában javukra váljék és jónak is tűnjék fel" (*70,* II. 134). A bölcsességnek mint *világi tudásnak* ez a felfogása közvetlenül összeütközésbe kerül a bölcsességről alkotott korábbi elképzelésekkel. A szofisták azonban csak logikailag viszik végig az emberi bölcsességnek azt a mitológiaellenes koncepcióját, amely a filozófiával együtt alakul ki, s amely első ízben tesz kísérletet a filozófia specifikus tartalmának, rendeltetésének megértésére.

athéni polgárnak kétségkívül szüksége volt a gyűléseken, bírósági tárgyalásokon, vitákon, a kereskedelmi ügyletek lebonyolításakor stb. A szofisták, az ékesszólás oktatóiként kifejtett tevékenységükkel, elméleteikkel, amelyek megingathatatlannak tűnő igazságokat cáfoltak és néha egészen szokatlan nézeteket alapoztak meg logikailag, előmozdították a logikus gondolkodásnak, a fogalmak olyan hajlékonyságának a kifejlődését, amely lehetővé tette a látszólag legkevésbé összeegyeztethető dolgok egyesítését, sőt azonosítását is. A logikai bizonyíthatóságot az igazság alaptulajdonságának tekintették. A fogalmaknak a szofisták filozófiájában először megjelenő egyetemes hajlékonysága határozottan szubjektív jellegű volt: bebizonyítani annyit jelentett, mint meggyőzni, elfogadtatni. Láthatólag azt tartották, hogy tetszés szerint bármit be lehet bizonyítani, és később nyilván ezért mentek sértésszámba a tudósra nézve az olyan szavak, mint a „szofista", „szofizma", „szofisztika".

A szofisták rendszerint az érzéki adatok, megállapítások és az azokon alapuló következtetések szubjektivitását és viszonylagosságát hangsúlyozták. Elsőnek ismerték fel azt a mi korunkban már egyszerűnek számító igazságot, hogy érvet mindenre lehet találni. Ezt az igazságot részben a filozófiai szkepticizmus és relativizmus szellemében értelmezték, részben pedig abban az értelemben, hogy egymásnak ellentmondó észleletek, képzetek, ítéletek is lehetnek igazak. Röviden, a szofisták olyan gondolkodásra tanítottak, amely nem kötődik semmiféle feltétlen premisszához, kivéve azokat, amelyekre az embernek szüksége van a maga elé tűzött cél eléréséhez. Arra törekedtek, hogy a mindennapi képzeteket és fogalmakat sokoldalúvá tegyék, leküzdjék a mindennapi szóhasználatban mereven rögzített összeegyeztethetetlenségüket. Ezen az úton haladva néhány szofista arra a következtetésre jutott, hogy a jó és a rossz ellentéte viszonylagos, bebizonyította a vallásos meggyőződés illuzórikus voltát, valamint a szabadok és a rabszolgák közötti természeti ellentétet hirdető, akkoriban általánosan elfogadott felfogás tarthatatlanságát.

Némely szofista a rabszolgatartók demokráciájának ideológusa volt, mások a demokrácia ellenfelei, de a filozófiát valamennyien világi bölcsességnek, tudásnak, a megítélés művészetének fogták fel,

amelynek segítségével a képzett ember mindig felülmúlhatja a műveletlent, a tudatlant.

A szofisták először próbálták teljesen szekularizálni a bölcsességet, hogy hozzáférhetővé tegyék mindazok számára, akik a megfelelő műveltséget megszerzik. Tanításuk demokratikus tendenciája mellett azonban leegyszerűsítették a filozófia feladatát, és megfeledkeztek arról, hogy a filozófia minden létező leglényegesebb, legáltalánosabb tartalmát igyekszik megragadni, azt, ami az emberi életben és az emberi élet *számára* a legfontosabb. A szofista tanításnak éppen ezek az alapvető vonásai részesültek szigorú bírálatban Szókratész és különösen Platón részéről, aki a filozófiát ismét a tömegek számára elérhetetlen piedesztálra emelte.[4] Bebizonyította, hogy sem igaz ismeretre, sem valódi erényre nem tehetünk szert kívülről, tanulás útján, mert ez a legjobb esetben is csak az ember

[4] Platón a „Szókratész védőbeszéde" című dialógusában, Szókratész szájába adva szavait, a bölcsességnek azt a felfogását fejti ki, amelyet már az első görög filozófusok is kimondtak. Szókratész elbeszéli, hogy a bölcsesség elsajátítására törekedve, elsősorban az államférfiaknál kereste ezt. Miután egyikükkel beszélgetett, arra a következtetésre jutott, hogy „ennél az embernél csakugyan bölcsebb vagyok, mert nagyon valószínű, hogy egyikünk se tud semmi szépet és jót, csakhogy ő azt képzeli, hogy tud, pedig nem tud semmit, én pedig, valamint nem is tudok semmit, nem is képzelem, hogy tudok" (70, I, 7). A költőkhöz fordulva Szókratész azt látta meg, hogy „nem a bölcsességüknek koszonhetik, amit költenek, hanem valami természeti adománynak, bizonyos ihletésnek, mint a jövendőmondók vagy jósok, mert ezek is sok szépet mondanak, de semmit sem tudnak arról, amit mondanak" (70, I, 8). Végül Szókratész az egyszeru emberekhez, a kézművesekhez fordult, és megbizonyosodott afelől, hogy „csakugyan értettek olyasmihez, amihez én nem értettem, s ebben a tekintetben bölcsebbek voltak nálamnál". Csakhogy „mindenki, aki a maga mesterségében kitúnt, igenyt tartott arra, hogy más, igen fontos tudományokban is ő legyen a legbolcsebb, s ez a fonáksága aztán árnyékba borította azt a bölcsességet is" (70, I, 8). Szókratész tehát nem tagadja teljesen a világi bölcsességet, amelynek elérhetőségét a szofisták indokolták meg, csak azt akarja bizonyítani, hogy az emberi bolcsesség tökéletlen, tudatlansággal keveredik, és így nem hasonlítható az isteni, abszolút bölcsességhez. Ezért a „Prótagorasz"-ban az emberi bölcsességet úgy határozza meg, mint felülemelkedést saját korlátozottságunkon: „Aki pedig az önmagával vivott kuzdelemben alulmarad, csupán saját tudatlanságát árulja el, az embernek onmaga felett aratott gyozelme bölcsességének tanújele" (70, I, 131).

lelkében rejlő, a lélek túlvilági tartózkodása idején szerzett, de nem tudatosult ismeretet hozhatja napvilágra.

Platón tehát újjáélesztette a filozófiának azt a szellemi arisztokratizmussal telített felfogását, amely már az ógörög filozófia kezdeti szakaszán is teljességgel érvényre jutott, s amely szerint a filozófia a bölcsességnek csupán a kiválasztottakra jellemző, öncélú szeretete. Tanítása szerint a bölcsességnek az a lényege, hogy megragadja az örök, transzcendens valóságot, eljut az eszmék – mindenekelőtt az abszolút igazságosság, az abszolút igazság és az abszolút szépség – birodalmába, s erről az érzékfeletti álláspontról szemlél minden természeti tárgyat és emberi dolgot.

Platón az abszolút tudás rendszerének megalkotására törekszik (ami lényegesen megkülönbözteti őt Szókratésztől), s így eltér attól az eredeti értelmezéstől, amely a filozófiát a tudás és az élet elérhetetlen eszményének szeretetével (az erre irányuló törekvéssel) azonosítja. A szofisták világi bölcsességéről alkotott bírálata végső soron csak a bölcsesség földi, evilági alapjának tagadása. A szofistákhoz hasonlóan ő is a bölcsesség tanítója akar lenni, jóllehet azzal a fenntartással, hogy bölcsességre csupán azok taníthatók, akiknek lelke a bölcsességgel eleve egyesült. Platón tanítása a bölcsesség rendszereként jelentkezik, mégpedig nemcsak elméleti, hanem gyakorlati vonatkozásban is.

A platóni állameszmény egy bölcsen berendezett társadalmat állít elénk, ahol az abszolút igazságos, az abszolút igaz és az abszolút szép tökéletesen érvényesül, és örökre meggyökeresedik az a társadalmi rendszer, amelyben mindenki az őt megillető helyet foglalja el: iparos lesz vagy földművelő, őr vagy filozófus-kormányzó. Ennek az athéni állam válságát tükröző reakciós utópiának elméleti alapját az *elért* bölcsességre vonatkozó elképzelés alkotja, amely Platónt határozottan megkülönbözteti elődeitől és az antik világ későbbi gondolkodóitól.[5]

[5] Nagyon jellemző, hogy Démokritosz, az ógörög materializmus legnagyobb képviselője és Platón kortársa, a bölcsességet úgy fogja fel, mint a természet, az anyag belső struktúrájának, egységének megismerését, az emberi kötelesség helyes magyarázatát. Démokritosz tanítása szerint a bölcsességből három képesség fakad: helyes döntéseket hozni, hibátlanul beszélni, és azt tenni, amit kell.

Arisztotelész tanításának kiindulópontja, a platóni eszmetan kritikája, egyúttal a bölcsességnek mint a transzcendensre vonatkozó tudásnak platóni koncepcióját is felülvizsgálja. Arisztotelész rehabilitálja az érzékileg felfogható valóságot, és igyekszik megmagyarázni az anyagi világ minőségi sokféleségét, annak az elképzelésnek az alapján, hogy a dolgokhoz olyan formák tartoznak, amelyek többségükben az érzéki észlelés tárgyát alkotják. Igaz, hogy az érzékileg felfogható formák mellett Arisztotelész megengedi a „formák formáját", az első mozgatót is, mivel nem talál más utat a világnak mint egésznek a felfogására. Arisztotelész idealizmusa azonban lényegesen különbözik Platónétól, aki a filozófiát az evilágiból a túlvilágiba való felemelkedésnek tekinti. Arisztotelész ezzel szemben a természet lényeges okainak, alapjainak, formáinak kutatását tartja a filozófia feladatának. Ebben látja a valódi bölcsességet, elítélve a szofisztikát, amely szerinte nem más, mint álbölcsesség. Arisztotelész szerint a bölcsesség a tudással esik egybe, de nem az egyes dolgoknak, hanem a lényegnek mint olyannak a tudásával. Az etika területén a bölcsesség arisztotelészi felfogása előrevetíti a hellenisztikus kor filozófiáját: „... az okos ember – mondja Arisztotelész – csak a fájdalom nélküli állapotot keresi, nem pedig a gyönyörűséget" (*7c*, 94).

Arisztotelész az első mozgatót istennek nevezi ugyan, de ez a tétele az újkor deisztikus nézeteire emlékeztet. Hésziodoszt és az ógörög filozófia más költő-elődeit Arisztotelész teológusoknak nevezi, akik a mitológiából kiindulva teogóniai és kozmogóniai tanokat hoztak létre, s az isteni halhatatlanságot például azzal magyarázták, hogy az istenek nektáron és ambrózián élnek. „Bizonyosan ismerték tehát eme nevek jelentését – jegyzi meg ironikusan Arisztotelész –, de azzal, amit az elvek alkalmazásáról tanítanak, már túlmennek a mi felfogásunk körén" (*7b*, 53). A teológia Arisztotelész szemében tulajdonképpen nem az istenről (vagy az istenekről) szóló tudomány,

A bölcsesség démokritoszi koncepciója a mértékről valott felfogásával is összefügg: azt tartja, hogy mindenben a megfelelő mérték a szép. Démokritosz világi bölcsessége, akinek politikai eszménye a rabszolgatartó demokrácia, egyaránt idegen Platón jövendőmondó-filozófiájától és a szofisták szubjektivizmusától.

hanem „első filozófia", amelynek tárgyát az ősokok és alapjaik alkotják.

Az antik társadalom bomlási időszakának tanaiban, a sztoicizmusban, a szkepticizmusban és epikureizmusban, a bölcsesség problémája újra előtérbe kerül és lényegében a filozófiai gondolkodás alaptémájává válik. E tanok képviselői számára a bölcsesség nem annyira a tudás eszménye, mint inkább a helyes életforma, amely megszabadítja a személyiséget az elhárítható szenvedésektől, és az ezeket előidéző mértéktelenségtől. E nézetek keletkezése nyomon követhető már az első görög filozófusoknál is, az ő meggyőződésükben azonban az a fő, hogy a megismerés magában hordja célját. Csak a hellenisztikus filozófia hirdeti meg először azt az elvet, hogy az ismeret nem önérték, csak annyiben szükséges, amennyiben helyes életre tanít bennünket.[6] A boldogság, amely Epikurosz szerint az emberi élet célja, a szükségletek korlátozása és a siralmas következményekkel járó élvezetekről való lemondás útján érhető el. A boldogságban a rendíthetetlenül nyugodt kedély, az ataraxia, a világtól való elzárkózottság a lényeges. Epikurosz szemében – jegyzi meg Marx doktori disszertációjában – „a tevés célja a fájdalomtól és a zavartól való elvonatkoztatás, az előle való kitérés, az ataraxia. Így a jó menekülés a rossztól, így a gyönyör kitérés a fájdalom elől" (*ie*, 29). Tehát az egyetlen jó az a negatív mozgás, amely arra irányul, hogy az ember szabaddá váljék a világtól. Ahhoz azonban, hogy megszabaduljunk a világtól, le kell küzdenünk az istenektől és a haláltól való félelmet. Voltaképpen ehhez szükséges a természetfilozófia, különösen ha bizonyítani tudja, hogy nincs a világon olyan erő, amely megzavarhatná a bölcs nyugodt elégedettségét. A természetfilozófiának ebből

[6] Chatterji és Datta véleménye szerint a megismerés, a filozófia, a bölcsesség céljának hasonló felfogása különösen jellemző *valamennyi* óind filozófiai rendszerre: mind „gyakorlati szükségletnek tekinti a filozófiát, és a legjobb élet eléréséhez szükséges útmutatásként építi fel. A filozófiai bölcsesség célja nem a szellemi kíváncsiság puszta kielégítése, hanem a tisztánlátó, előrelátó, mélyenszántó éles elme által megpillantott jobb élet elérése" (*139*, 18). Az indiai és az európai filozófia egyik különbsége szemlátomást az, hogy az előbbiben mindvégig megtartja uralkodó helyzetét a bölcsességnek ez az értelmezése.

a szemszögből nézve alárendelt jellege van: megelőzi és megalapozza azt a sajátos „életfilozófiát", amely végső soron az etikára szűkül le. A bölcsesség ily módon „alkalmazott" célt szolgál: a filozófiát mint a magánélet bölcs elrendezéséről szóló tanítást egyfajta intellektuális terápiaként értelmezik. Epikurosz azt mondja, hogy üres a filozófus szava, ha semmilyen emberi szenvedés nem orvosolható vele. Az orvostudomány a test betegségeit gyógyítja, a bölcsesség pedig a lelket szabadítja meg szenvedélyeitől.

Az ógörög sztoicizmus, amely a filozófiát a „bölcsesség gyakorlásának" tartotta, akárcsak az epikureizmus, szintén hangsúlyozta a bölcselkedésnek a szó legjobb értelmében vett gyakorlati jelentőségét, amennyiben az arra hivatott, hogy megtanítsa az embert „a természet szerint élni". A sztoicizmus itt abból a fatalista elképzeléséből indul ki, hogy minden eleve meg van határozva; ennek következtében a természet szerint élés egyfelől a természet ismeretét tételezi fel, másfelől pedig a természeti szükségszerűségnek való feltétlen engedelmességet. Az ember mit sem változtathat a dolgok eleve megállapított rendjén. A filozófus vagy a bölcs olyan ember, aki megérti az elkerülhetetlent, tudatosan aláveti magát, lemond az érzéki gyönyörökről azért, hogy gyönyörködhessen az erényben, amelyre a dolgok lényegének megismerésén keresztül és az észnek a szenvedélyek feletti győzelme révén tehet szert.

Az ógörög szkepticizmus, az epikureizmustól és a sztoicizmustól való minden eltérése ellenére, szintén a minden emberi megrázkódtatás fölé emelkedő szellemi háboríthatatlanság elérésére szűkíti le a bölcsességet. Diogenész Laertiosz Posidoniusra hivatkozva elbeszéli, hogy Pürrhón egyszer a nyílt tengeren hajózott; útitársait nagyon megrémítette egy hirtelen támadt vihar, és egyedül ő maradt tökéletesen nyugodt, őrizte meg lélekjelenlétét; rámutatott egy disznóra, amely egykedvűen rágcsált valamit, és azt mondta, hogy a bölcsnek ugyanígy meg kell őriznie háborítatlan nyugalmát (*23*, 193).

Úgy véljük, hogy a bölcsesség (s vele együtt a filozófia) értelmezésének ez a fejlődése az antik polisznak és annak a társadalmi rendszernek a felbomlását tükrözi, amelynek révén a szabadok aktívan részt vettek városállamuk életében. Az ember azt érzi, hogy kicsúszik lába alól a talaj. Bölcsessége nem más, mint illuzóri-

kus meggyőződés, hogy társadalomban élhet, s egyszersmind szabad is lehet tőle.

Az ógörög filozófia mint nagy szellemi mozgalom jön létre, amelynek célja a tudás, annak legátfogóbb elméleti formája, s mint a nyugalom elérésére való törekvés ér véget az antagonisztikus ellentmondásoktól terhes társadalomban. A válság ellenére a racionális eszmék nem hiányoznak a hellenisztikus kor tanaiból, amelyek a gyakorlati ész primátusát vallják az elméletivel szemben, és első ízben vetik alá rendszeres bírálatnak a tudás a tudásért naiv racionalista koncepcióját, amelynek váratlan, tragikus következményei a kapitalizmus és különösen az imperializmus korában jelentkeztek, minthogy az imperializmus számára a tudomány nem csupán termelő-, de romboló erő is. „A görög filozófia – mondja Marx – a hét bölccsel kezdődik, akik között ott van Thalész, az ión természetfilozófus, s azzal a kísérlettel zárul, hogy a bölcs képmását fogalmilag megalkossák" (*ie,* 108).

A görög és a görög–római filozófia további története – az újpüthagoreizmus, az újplatonizmus, a kései sztoicizmus stb. vallásos-misztikus tanaivá való átalakulásának története – már a kereszténység előtörténete, amely véget vetett az antik filozófusok világi bölcseletének.

2. AZ EMBERI BÖLCSESSÉG DEIZÁLÓDÁSA

Az európai középkor uralkodó és lényegében véve egyetlen ideológiájává lett kereszténység magába szívta a véglegesen széthulló antik világ filozófiai miszticizmusát és irracionalizmusát. „. . . A kereszténységet a római–görög világba – mutat rá Engels – nem kívülről, Judeából importálták és erőszakolták rá, hanem . . . ez – legalábbis világvallás alakjában – ennek a világnak legsajátabb terméke" (*id,* 257). A keresztény apologéták *filozófiának* nevezték a görög–római politeizmust kiszorító új vallást. Rendszerint azt bizonyítgatták, hogy a keresztény hitvallás alapvető kérdéseit (isten, a világ teremtése) már a görög filozófia is felvetette, de csak a kereszténység adott rájuk igazi választ. Augustinus, Tertullianus és más

„egyházatyák" teológiai alapon interpretálták és dolgozták fel az újplatonizmus és a vele rokon idealista tanítások filozófiai miszticizmusát és irracionalizmusát. A keresztény vallás „elméleti forrása" a késői epikureizmussal, a szkepticizmussal és különösen a sztoicizmussal eklektikusan elegyített, vulgáris ujplatonizmus volt.[7]

Ily módon az újszövetség vagy a Jézus Krisztus apostolai által hirdetett „isteni kinyilatkoztatás", miként filozófiatörténeti elemzése kimutatja, a késői antikvitás filozófiai elméleteinek teológiai átdolgozása, kiegészítve más „pogány" tanításokból kölcsönzött számos elemmel. S a szentírás a középkori teológusok és filozófusok szemében mégis gyökeresen más, mint az antik emberi bölcsesség: isteni kinyilatkoztatás, az isteniről s a földiről alkotott ítélet csalhatatlan forrása. A középkori gondolkodó számára az isteni bölcsesség az emberiségnek elérhető formában létezik, vagyis a szent könyvekben kifejtve. A feladat csupán az, hogy helyesen fogják fel és értelmezzék.

A teológia az európai középkor metafizikája. A teológia, tanítja Aquinói Tamás, az istenitől ereszkedik alá a földihez, a filozófia viszont a földitől, a feltételestől igyekszik fölemelkedni az istenihez, az abszolúthoz. A filozófia csupán az értelem igazságaival rendelkezik, a teológia ellenben értelemfeletti, bár nem értelemellenes igazságokat nyilatkoztat ki, amelyeknek forrása az isteni értelem. A filozófia elkerülhetetlenül a teológia szolgálóleányává lesz. A bölcsesség szeretete átalakul intellektualizált vallásos érzéssé. A metafizikai

[7] „A sztoicizmus – olvasható a Filozófiatörténet (Alekszandrov, Bikovszkij, Mityin és Jugyin szerkesztette) első kötetében – vulgarizált formájában nagy hatással volt az első keresztény közösségek szervezőinek erkölcsi nézeteire. Különösen szembetűnő Seneca műveinek erős hatása az egyház által Pál apostolnak tulajdonított üzenetekre, majd Tertullianusra. Még szorosabban kötődik a kereszténység az újplatonizmushoz. A keresztény dogmatikának sok lényeges vonása közös az újplatonizmussal. A keresztények szentháromsága megfelel az ős-egy, a világintelligencia és a világlélek plotinoszi hármasságának. A kereszténység széleskörűen felhasználta az újplatonista »emanációt«, spiritualizmust, az eksztázisról és az »elragadtatásról« szóló tant, amely állapot segítségével a lélek közeledik az istenséghez, majd egy időre teljesen egyesül vele közvetlen szemlélésének gyönyörűségében stb." (*108*, I, 383).

bölcsesség csupán a teológiai bölcsességnek, ez pedig a Bibliában autentikusan kifejtett isteni bölcsességnek az értelmezése lehet. A filozófus ezért nem juthat el új, az előtte addig ismeretlen következtetésekhez: a következtetések eleve adottak, az ő dolga csupán az, hogy lerakja a hozzájuk vezető logikai utat, vagyis igazolja a keresztény dogmákat a hétköznapi józan ész előtt, amely nem mer nem hinni a csodákban (és egyáltalán a természetfelettiben), de elképzelni sem tudja, hogyan lehetséges mindez.[8]

Az ógörög bölcsesség, mondja J. Maritain, az emberi méretek által korlátozott. „Ez voltaképpen filozófiai bölcsesség, amely nem arra tart igényt, hogy az istennel való egyesülés segítségével megmentsen bennünket, hanem csupán arra, hogy a világegyetem racionális megismerésének útján vezessen minket" (*60*, 30–31). A vallás, amint láttuk, nem ihlette az ógörög filozófiát, és az istenségről való elmélkedés jelentéktelen helyet foglalt el benne még azokban az esetekben is, amikor azt hirdette, hogy az isteni bölcsesség végtelenül meghaladja az emberit.

Maritaint, természetesen, nem elégíti ki az a „világi bölcsesség", amelyre a klasszikus görög filozófia törekedett legjobb képviselői személyében. A bölcsesség ilyen értelmezése, jegyzi meg helyesen, a valóság tudományos értelmezésére hajlik. Holott az igazi bölcsesség, írja Maritain, a megváltás bölcsessége, a szentek bölcsessége. Véleménye szerint ez utóbbihoz álltak közel az ókori Kelet filozó-

[8] „Meg kell jegyeznünk egyébként, hogy néhány kimagasló nem keresztény középkori gondolkodó hasonlíthatatlanul szabadabban és függetlenebbül értelmezi a filozófiai bölcsességet, ebben a vonatkozásban Arisztotelészhez közeledve, akinek tanítványai voltak. Így például Ibn-Szina ezt állította: „A bölcsesség szerintünk kétféle lehet. Először is a tökéletes tudás. A tökéletes tudás a fogalom vonatkozásában az, amelyik a dolgot lényegén és meghatározásán keresztül ismeri meg, az ítélet vonatkozásában pedig az, amelyik megbízható ítélet az okokkal bíró dolgok összes okáról. Másodszor tökéletes cselekvés. E tökéletesség abban áll, hogy minden, ami szükséges létéhez, és minden, ami szükséges fennmaradásához, létezik, és olyan mértékben létezik, amilyen méltó lényegéhez, beleértve mindazt is, ami díszére és hasznára válik, s nem csupán azt, ami szükségszerű" (*47*, 193). Látjuk, hogy az emberi bölcsességet mint a lehetséges tökéletes tudást becsüli. És csak később beszél Ibn-Szina, a középkori hagyomány szellemében a Koránra hivatkozva, az isteni bölcsességről, amely saját magából ért meg minden dolgot, mivel ő maga teremti azokat (*47*, 193–194).

fusai, akik a bolcsességben embernek a folditől az istenihez való felemelkedését látták. Mindazonáltal az igazi bolcsességet, Maritain szerint, csupán a kereszténység tartalmazza, s az általa létrehozott ortodox középkori teológiai és filozófiai gondolat formái. „Az Ószovetség bölcsessége – állítja a neotomista filozófus – azt mondja nekünk, hogy személyiségünk lényegében véve csak az alázatban él, és csakis az isteni személyiség által üdvözülhet... ez a természetfeletti bolcsesség, amely alászálló bolcsesség" (*60*, 38).

Maritaint, a modern polgári gondolkodót, teljesen áthatja a középkori teológia és filozófia szelleme. A gondolat középkori formájához való visszatérésben (természetesen a keresztény középkor uralkodó ideológiájáról van szó) látja a kiutat az ellentmondásoktól terhes tőkés társadalomból.[9] Maritain nagyra becsüli Aquinói Tamásnak a bolcsesség három fajtájáról: az isteni (isteni kinyilatkoztatás), a teológiai és a metafizikai bölcsességről szóló tételét. Az utóbbi természetesen a legalsó helyet foglalja el a hierarchiában. Nem meglepó tehát, ha Maritain elítéli az averroizmust, amely meghatározása szerint „kísérlet volt arra, hogy elválasszák a teológiai bölcsességtől a filozófiai bolcsességet" (*60*, 56). A bölcsesség modern neotomista koncepciója ily módon kozvetlenül a nyugat-európai feudális társadalomban uralkodó filozófiai és teológiai elképzelések korébe vezet bennunket.

A neotomista Hirschberger ábrázolásában a kozépkori társadalom állandó, a végtelen isteni bolcsesség ontudatában van; ez a végtelen bölcsesség nyilvánul meg mindenben: a természet, a társadalom elrendezésében. „Soha máskor, a Nyugat szellemi történetének egyetlen más periódusában sem élt a világ olyan bizonyosságban, mint itt isten létét, bölcsességét, hatalmát és kegyelmét illetően,

[9] „A történelem – mondja Maritain – leírhatatlan dráma a személyiségek és az egymással szemben álló szabadsagok kozott, az isteni személyiség orökkevalósága és a mi teremtett személyiségeink kozott... Ha le akarjuk kuzdeni a »man« koznév létezésének banális lidércnyomasát, amelynek megléte mellett a modern világ korulményei valamennyiunk képzeletét elnyomjak, ha fel akarjuk ebreszteni onmagunkat és a *mi* egzisztencialitásunkat, akkor szabad idonkben Heideggert kell olvasnunk, de mindenesetre még jobban tesszuk, ha a Bibliat olvassuk" (*60*, 37–38).

a világ eredetét, rendjének és igazgatásának ésszerűségét, az ember lényegét és a mindenségben elfoglalt helyét, életének értelmét, szellemének lehetőségeit illetően a világlétnek és saját léte alakításának megismerésében, méltósága, szabadsága és halhatatlansága felől, a jog, az államhatalom rendjének alapjait és a történelem értelmét illetően. A kor jele: egység és rend" (*40*, 280).

A modern katolikus filozófiatörténész által festett idill természetesen sohasem létezett: a középkor megismerte a paraszthábórúkat, a hűbérurak és a vazallusok közti, a hűbérurak egymás közti, a királyok és a pápa közötti háborúkat. Megismerte a vallási eretnekségeket, a „világi" szabadgondolkodást, az inkvizíciót is. De Hirschberger állításai, miként Maritain nézetei is, meglehetősen pontosan idézik fel a középkor uralkodó skolasztikus világnézetét, amelynek értelmét jól szemlélteti az evangéliumi mondás: boldogok a lelki szegények.

A dogmatikus hit valójában az ember számára elérhető minden bölcsesség szinonimája volt. És jóllehet a keresztény hittan azt állította, hogy az ember isten képére és hasonlatosságára teremtetett, igazi pátosza abban a humanizmustól idegen meggyőződésben rejlett, hogy az evilági, vagyis a tényleges, emberi élet jelentéktelen. Az isteni bölcsesség, amely a véges és ráadásul az eredendő bűnnel terhelt emberi élettel állítólag ellentétes, végtelen létből fakad, radikális tagadása volt az „önfejű" emberi bölcsességnek. Csupán a tőkés termelési mód létrejötte s a természettudomány és a matematika fejlődése mutatott kiutat a filozófiának a teológiai labirintusból.

3. ÚJKOR – A FILOZÓFIAI TUDÁS ÚJ ESZMÉNYE

Montaigne, a francia felvilágosodás kimagasló előfutára, a teológiát és a skolasztikát ízekre szedő filozófiai szkepticizmus álláspontjáról feltámasztja a bölcsesség antik, szekularizált interpretálását. Montaigne teljesen Epikurosz szellemében azt állítja, hogy „a világnak bármilyen felfogása, maga a bölcsesség arra oktat csupán, hogy nem érdemes félni a haláltól" (*63a*, 17). „Essszéi"-ben Montaigne gyakran hivatkozik bibliai kijelentésekre, de csak azért, hogy kimutassa

bennük az antikvitástól örökölt emberi bölcsességet, az emberi élet ésszerű elrendezésére vonatkozó erkölcsi maximákat.

P. Bayle, a polgári szabadgondolkodás másik jelentős folytatója, a bölcsességet úgy értelmezte, mint merész törekvést az igazság megismerésére, a tévedések és előítéletek félelem nélküli elutasítását, megingathatatlan tudatát annak, hogy az ész elől semmi sincs elzárva. „Az értelemhez – írja »Történeti-kritikai szótár«-ában – nagyon is illő, hogy mind arra vadásszék, amire csak akar. Csak maga az értelem ne szenvedjen csorbát. Csakis a jó és szép gondolatokkal szabad egyetértenünk, és csakis azoknak megfelelően szabad cselekednünk, bármit mondjanak is a környezetünkben levők. A bölcs mindkét vonatkozásban megmutatja bátorságát" (*10*, 95).

A polgári filozófia megalapítói, Francis Bacon és René Descartes, még tovább mennek, nem csupán elvetik a középkori ideológiát, de az új tudáseszményt, a tudományosságot is megalapozzák. A tudományt hiteles és rendszeres ismeretként fogják fel, amelyet a természeti és nem „természetfeletti" forrásból merítettek, vagyis a „természet nagy könyvének" tanulmányozása útján, amely nyitva áll minden ember tapasztalata és elmélkedése előtt. Az újkort, jegyzi meg ennek kapcsán Maritain, *„a bölcsesség és a tudományok közötti konfliktus és a tudománynak a bölcsesség fölött aratott győzelme* jellemzi." (*60*, 56).

Francis Bacon az „Új Atlantis"-ban kigúnyolja a skolasztikusok „önös okosságát", amely – mint mondja – egyáltalán nem ártalmatlan, hanem nagyon is káros a társadalomra. „Az önös okosság tehát sok tekintetben aljas dolog. A patkányok okossága ez, amelyek biztosan elmenekülnek a házból, mielőtt összedőlne. A róka okossága ez, amely kitúrja a borzot a maga ásta-építette üregből. A krokodilok okossága ez, amelyek könnyeznek, miközben fel akarják falni áldozatukat" (*9a*, 96). De ezek szerint nemcsak önös okosság létezik? Bacon nem tagadja ezt, aminthogy nem tagadja az isteni bölcsességet sem, de meggyőződése szerint az „természetes filozófia", minden jelentősége abban áll, hogy módszeresen, észszerűen, megszervezett módon kutatja a természet törvényeit az emberi találmányok megsokszorozása végett, amelyek hasonlítha-

tatlanul többet érnek az emberiség jólétének biztosítása szempontjából, mint az ógörög bölcsesség mindahány gyöngyszeme. „A görögök bölcselete azonban tanáros bölcsesség volt, a szószaporításban feneklett meg; pedig épp ez a műfaj az igazság kutatásának esküdt ellensége" – mondja Bacon (*9b*, 50).

Descartes szemében a bölcsesség nem különleges, minden mástól különböző és csak kevesek számára hozzáférhető típusa a tudásnak: „Valamennyi tudomány együttvéve nem egyéb, mint az emberi bölcsesség, amely mindig egy és ugyanaz marad, bármennyire különböző tárgyakra alkalmazzák is . . ." (*19*, *87*).

A bölcsességnek ez az új értelmezése teljesen megfelel az újkori tudomány szellemének. Ez a tudomány a megszokott, mindig szem előtt levő valóság szemlélődő vizsgálata helyébe a tevékeny kutatást, az új felfedezését, a kísérletet, a szigorú bizonyítást, a tudományos eredmények ellenőrzését állította.

Descartes nemcsak az újkor filozófiájának, hanem az újkori matematikának és természettudománynak is az egyik alapítója. Ezért tanítása szerint a bölcsesség nemcsak „a dolgok belátása", hanem egyszersmind tökéletes tudása mindannak, amit az ember megtudhat. A tökéletes tudás a hiteles tudás. Előfeltevései szilárdan helytálló, nyilvánvaló igazságok, amelyek annyira világosak és szabatosak, hogy minden kétséget teljesen kizárnak. Descartes, a fiatal, haladó burzsoázia valódi képviselője, miközben a filozófiát mint a bölcsesség szeretetét, a bölcsességet pedig mint a „legfontosabb tárgyakról való igazságok ismeretét" határozza meg, megjegyzi, hogy leginkább filozófiával foglalkozó emberek gyakran kevésbé bölcsek, és nem használják olyan helyesen értelmüket, mint azok, akik sohasem szentelték magukat ennek a foglalkozásnak. Azok a kikötések, hogy teljesen bölcs egyedül az isten lehet, mivel egyedül az ő sajátja minden meglevőnek tökéletes ismerete, nem kisebbítheti Descartes alapvető filozófiai követelésének a forradalmi jelentőségét. A tudományosság követelése ez, amely – miként annyiszor hangsúlyozza – csupán az önálló, kritikai vizsgálódás útján realizálható, amelynek alapját a tapasztalat és az emberi értelem „természetes fénye" (lumen naturale) alkotja. A bölcsesség vagy az igazi, tudományos ismeret elsajátításának Descartes szerint négy útja-módja

van: a nyilvánvaló igazságok megértése; az érzéki tapasztalat; a más emberekkel való érintkezésből nyert ismeret; jó könyvek olvasása. Ami az isteni kinyilatkoztatást illeti, arról Descartes azt mondja, hogy nem fokozatosan, hanem egy csapásra felemel bennünket a tévedhetetlen hitig. Ez a kijelentés inkább ironikusnak, semmint jóhiszeműnek hangzik, különösen, ha tekintetbe vesszük, hogy Descartes szerint a bölcsesség nem hit, hanem tudás, amit az ember nem szerezhet meg együttében.

Benedictus Spinoza a bölcsesség epikuroszi koncepcióját támasztja fel, de új, racionalista alapon, amely a külső természet és az emberi lényeg tudományos, bizonyító kutatását feltételezi. Epikurosz úgy vélte, hogy a természeti jelenségek filozófiai magyarázatát egyeztetni kell az érzékletekkel, amelyeket teljesen hitelesnek tartott. Spinoza, aki Galilei és Descartes nyomán nagyra becsülte Kopernikusz felfedezésének, az érzéki látszat és a jelenségek lényege közötti ellentmondásnak a világnézeti jelentőségét, megalapozta a filozófiai tételek szabatos logikai (geometriai) bizonyításának szükségességét. Epikurosz szerint az égi jelenségek, a földiektől eltérően, a legkülönbözőbb magyarázatokra adnak módot, amelyek egyeztethetők az érzékletekkel, s mindezek a magyarázatok ésszerűek, ha nem csupán az érzéki úton szerzett adatokkal vágnak egybe, de a lélek nyugalmát is elősegítik. Spinoza, ellentétben Epikurosszal, azt bizonyítja, hogy mind a földinek, mind az éginek egyértelműen magyarázhatónak kell lennie: a szükségszerűség mindenütt egy és ugyanaz, s a logikai-matematikai szükségszerűségben fejeződik ki.

Spinoza szerint a bölcsesség az általános szükségszerűség felismerése és az annak megfelelő cselekvés. Ezért nemcsak tudás, hanem szabadság is, amely nem más, mint önuralom. Spinoza azt mondja: „Felhasználni tehát a dolgokat, s amennyire lehet, gyönyörködni bennük (de nem a megunásig, mert ez már nem gyönyörködés): a bölcs emberhez illő dolog. A bölcs emberhez illő, mondom, hogy mértékletesen erősítse és üdítse magát ízes ételekkel és italokkal, gyönyörködjék jó illatokban, zöldellő növények szépségében, szép ruházatban, zenében, testgyakorló játékban, színielőadásokban és

más effélében, amit mindenki másnak kára nélkül élvezhet" (*87*, 241). Mily távol áll ez a középkori bölcsességeszménytől!

A filozófus-bölcsről alkotott spinozai képet rendszerint úgy értelmezik, mintha Spinoza szerint a bölcs folytonos elmélkedésbe mélyedt remete volna, akitől idegenek az egyszerű emberi örömök. Van ebben némi igazság, de nem szabad eltúlozni, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy a XVII. században a tudósok csekély számú képviselői voltak az elméleti tudásnak, amely csak akkor vált foglalkozássá. Spinoza számára a bölcsesség mindenekelőtt szellemi kultúra, amely elszakíthatatlan kapcsolatban áll az elméleti ismerettel.[10]

Gottfried Wilhelm Leibniz idealista tanításában mint „tökéletes tudományt" értelmezi a bölcsességet. Igaz, ilyen tudománynak a metafizikát, az „ész igazságainak" spekulatív rendszerét tartja, amelyet szembeállít az empirikus tudományos tudással, a „tény igazságaival". A tudományosság elvének idealista interpretálása, a teológiai elképzelések racionalista „megalapozása", a fizika és a metafizika szembeállítása természetesen engedmény volt a Németországban uralkodó feudális ideológiának. És mégis, a tudomány, amelynek jelentőségét Leibniz nemcsak mint filozófus, hanem mint zseniális matematikus és természetbúvár is becsülte, az ő szemében a bölcsesség adekvát kifejeződése. A tudomány csalhatatlan: ezt a meggyőződést nem csupán a materialisták, de az idealista filozófia haladó képviselői is osztották. Erről az álláspontról vetik fel a bölcsesség természetét vizsgáló, hagyományos filozófiai kérdést.

A tudomány fogalma természetesen a középkori skolasztikában is

[10] A. F. Siskin helyesen hangsúlyozza Spinoza tanításának ezt az oldalát: „Spinoza etikájában a bölcset látjuk, aki el van foglalva saját világával, a kozmoszhoz, az örök természethez való saját viszonyával. Spinoza e bölcs vonásait rajzolva azt mondja, hogy a bölcs közvetlenül törekszik a jóra, nem pedig a gonosztól való félelemből, miként a babonás emberek, akik jobban értenek a vétkek szapulásához, mint az erény tanításához; sohasem cselekszik álnok módon, hanem mindig becsületes. A bölcs nem részvétből tesz jót felebarátjával (a részvét a passzív lelkiállapothoz tartozó affektus), hanem értelemre hallgatva. A bölcs élő megtestesülése az ész, az erény, a szabadság egységének (a szabadság úgy értendő, mint az ész uralma az affektusok fölött)" (*84*, 121).

létezett. Még a misztikusok sem vetették el minden esetben ezt a fogalmat. Mindazonáltal az újkor tudománya – a tényleges tudomány – a tudományosság elvileg új fogalmát alkotja meg, amelyet el kell fogadniuk – bár nem fenntartás nélkül – az idealista filozófusoknak is, közülük legalábbis azoknak, akik haladó gondolkodók. Ami a materialistákat illeti, ők lelkes hívei a természet tudományos kutatásának.

Paul Holbach „A természet rendszere" című munkája a XVIII. századi francia materializmus filozófiai bölcsességének enciklopédiája. E könyv célja, mondja Holbach, megszabadítani az embert a tudatlanság, a hiszékenység, az ámítás és önámítás béklyóitól, visszavezetni őt a természethez, amelytől elfordította a vallás, a spekulatív rendszerek kora és a tévelygés szégyenletes kultusza, megmutatni neki a boldogsághoz vezető helyes utat. Az embereknek nagyobb szükségük van az igazságra, mint a mindennapi kenyérre, mivel az igazság az emberek és a dolgok közti igazi viszonyok ismerete. Az embereket csak akkor lehet becsapni, ha elfordulnak a természettől, ha nem akarják számításba venni törvényeit, lenézik a tapasztalatot, a tudás egyetlen forrását. „Attól kezdve, hogy az emberek lemondtak a tapasztalatról és búcsút mondtak a józan észnek, nem tesznek mást, mint napról napra egyre szőrszálhasogatóbb módon elemzik képzeletük őrjöngéseit, élvezettel süllyednek egyre inkább a tévedésbe, és abban az arányban, ahogy értelmüket egyre inkább felhők takarják, egymásnak szerencsét kívánnak felfedezéseikhez és állítólagos megvilágosodásaikhoz" (*42*, 70). A természethez való visszatérés annyit tesz, mint tagadni a természetfeletti létezését, végezni a valamennyi vallás tartalmát alkotó agyrémekkel. Semmi sincs a természeten kívül. A természet nem elvont lét, hanem végtelen egész, a jelenségek végtelen sokfélesége. Az ember a természet legmagasabbrendű műve, és csupán a természet törvényeihez igazodva érheti el céljait. Az erény, az értelem, az igazság nem spiritualista lényegiségek, hanem a természet gyermekei, és csakis mint ilyenek érdemelnek hódolatot. S hozzájuk fordulva, Holbach patetikusan így kiált fel: „Öntsetek bátorságot az értelmes lénybe; adjatok neki erőt, merje végre szeretni, becsülni magát, érezni méltóságát; merjen felszabadulni, legyen boldog és szabad, ne legyen

soha másnak a szolgája, csak a ti törvényeiteknek; tökéletesítse sorsát; szeresse embertársait, örüljön és szerezzen örömet másoknak is" (*42*, 521).

A filozófiai bölcsesség a francia materialisták tanítása szerint nem lehet a létező közömbös szemlélése és igazolása. Rendeltetése, hogy harcos legyen, leleplezze a régiség, a zsarnokság előtti szolgai hajbókolást, a tudatlanságot és a renyheséget, elültesse az igazságot, az emberséget és a boldogságot, közreműködjék az emberi élet észszerű átalakításában. A szenvedélyes forradalmi tiltakozás a feudális elnyomás ellen új, az összes megelőző filozófiáktól megkülönböztető vonásokkal ruházza föl a francia materializmust. Ez kifejeződik magának a filozófiának, mint a bölcsesség szeretetének meghatározásában is. Helvetius ezt mondja: „A filozófia, amint magának a szónak az etimológiája is bizonyítja, a bölcsesség szeretetét és az igazság keresését jelenti. De minden szeretet szenvedély" (*39*, 141).

A német klasszikus idealizmust, a francia materializmussal folytatott állandó vitája ellenére, lényegében véve éppen azok a polgári humanista eszmények lelkesítették, amelyeket Holbach, Helvetius és fegyvertársaik dolgoztak ki. Kant kategorikus imperatívusza, ha tüzetesebben szemügyre vesszük, az értelmes önzés etikája idealisztikus-apriorisztikus értelmezésének bizonyul. Annak ellenére, hogy Kant szembeállítja a gyakorlati észt az elméleti ésszel, és ennek megfelelően tételezi a tapasztalat határain való „gyakorlati" túllépést és a keresztény dogmák elfogadását, szilárd meggyőződése, hogy csakis a tudomány a bölcsesség tényleges alapja. Éppen „A gyakorlati ész kritikájában" fogalmazza meg a következtetést: „A tudomány (a kritikailag kiválasztott és módszeresen bevezetett) képezi azt a keskeny ajtót, amely a bölcsesség tudományához vezet, ha ezalatt, nemcsak azt értjük, hogy mit kelljen tenni, hanem azt, aminek tanítók számára vezérfonalul kell szolgálni, hogy amaz utat, amelyen mindenkinek haladni kell, jól és felismerhetőleg egyengessék, és biztosítsák a többit a tévelygésektől . . ." (*52a*, 167).

Kant közvetlen folytatója, Fichte, még tovább megy ebben az irányban. Számára a filozófia tudománytan, amely egyúttal igaz, szubjektív idealista, voluntarista ontológia is, de ez a tudományos ismeret idealista interpretációjától elválaszthatatlan ellentmondás

nem kisebbíti a tudományos filozófia érett filozófiai problémafelvetésének történelmi jelentőségét. Fichte tanításában a tudomány a tudás legmagasabb formája, és a filozófia csak annyiban őrizheti meg az emberiség szellemi életében elfoglalt vezető helyét, amennyiben világértelmezése tudományosság lesz és megalapozza egyáltalában a tudományos ismeret elveit. Ebből a szemszögből nézve a filozófiának mint a bölcsesség szeretetének hagyományos értelmezése tarthatatlannak bizonyul, mivel a filozófiának, mint minden tudományos ismeretnek, rendszerezett jelleggel kell bírnia. A tudománytan, mondja Fichte, „minden más filozófiának megengedi, hogy nyugodtan az legyen, ami csak lenni akar: a bölcsesség szenvedélye, bölcsesség, világbölcsesség, életbölcsesség és amilyen bölcsesség csak elképzelhető" (*28b*, X). Ez nem a bölcsességnek, hanem tudományfelettiségének tagadása, amely mindazonáltal konfliktusba kerül a befejezett, abszolút, tudomány-filozófiai ismeretrendszer megkonstruálásával.

Hegel filozófiája újabb lépés előre a tudományelőtti filozófiai bölcsességtől a tudományos-filozófiai ismerethez vezető úton; az utóbbit úgy értelmezi, mint e bölcsesség dialektikus megszüntetve-megőrzését. Hegel a filozófiának a tudomány rangjára emelésében látja kora tudományos feladatát. „A szellem fenomenológiájá"-ban szarkasztikusan kigúnyolja a romantikus bölcselkedést, amelynek képviselői égi sugallattal megvilágosított prófétáknak hiszik magukat. Az efféle filozófia követői nem kutatással, hanem jövendöléssel foglalkoznak. „Azt hiszik, hogy az öntudat beburkolása és az értelemről való lemondás révén isten emberei – akiknek isten alvásuk közben adja a bölcsességet; ezért van, hogy amit csakugyan alvás közben fogannak és szülnek, álom csupán" (*36e*, 14). Hegel itt Schellingre, Jacobira és az irracionalizmushoz vonzódó más filozófusokra gondol. Velük szemben azt bizonyítja, hogy a filozófiai tudás természeténél fogva nem lehet közvetlen tudás: közvetettség jellemzi, fejlődik, gazdagodik, kinyilvánítja a benne rejlő ellentmondásokat. A filozófia feladata: behatolni a fejlődő fogalom immanens ritmusába és abban mozogni, ügyelve arra, nehogy „önkényesen és másutt szerzett tudással" beavatkozzék ebbe a mozgásba (*36e*, 38). Itt dialektikus módszerről, a filozófiai tudás dialektikus mozgásáról van szó, amely le-

küzdi a hagyományos metafizikai korlátoltságot, dogmatizmust, az elért eredmények abszolutizálását.

„A szellem fenomenológiájá"-nak előszavában Hegel ezt írja: „Az igazi alak, amelyben az igazság létezik, csakis ennek tudományos rendszere lehet. Közreműködni abban, hogy a filozófia közelebb jusson tudományos formájához – ahhoz a célhoz, hogy levethesse a tudás szeretete nevét és igazi tudás legyen . . ." (*36e,* 11). „A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai" éppen ilyen jellegű kísérlet, amelyet kudarcra ítélt a hegeli filozófia módszerének és rendszerének ellentmondása. Ez az ellentmondás és vele együtt a történetileg korlátozott filozófiai tudás abszolutizálása az idealizmus talaján elkerülhetetlen volt. A tudományos filozófia megteremtésének pozitív megoldását csak a marxizmus dialektikus és materialista filozófiája tette lehetővé, amely a dogmatikus rendszeralkotás visszavonhatatlan elutasításával, saját tételeinek alkotó továbbfejlesztésével, a tudomány és a gyakorlat vívmányainak kritikus elsajátításával új módon veti fel azt a kérdést, hogy milyen természetű a filozófiai tudás, illetve az, amit ősidőktől fogva bölcsességnek neveznek.

4. A BÖLCSESSÉG PROBLÉMÁJA: VALÓSÁGOS PROBLÉMA

Miután futólag áttekintettük a bölcsesség kérdésének múltját, leszögezhetjük, hogy története folyamán e kérdés jelentősége változó volt. Azt is megállapíthatjuk, hogy a pozitív tudományokat sohasem foglalkoztatta a bölcsesség problémája. Vajon nem az következik ebből, hogy a bölcsességnek csupán a filozófiához van köze, s csak annyiban, amennyiben ez szemben áll a szaktudományokkal? Vajon a „bölcsesség" szó nem a filozófiai tudás homályos és ezért nem kielégítő megnevezése csupán? Vajon a bölcs és a tudós nem ellenlábasai egymásnak, még akkor is, ha egy személyben ötvöződik a kettő? Nem kellene-e egyáltalában elvetni a „bölcsesség" szót, amely nincs meg a pozitív tudományok szótárában? „Létezik-e olyasmi, hogy bölcsesség – kérdezi Russell –, vagy pedig az, ami ilyesminek látszik, csupán maximálisan kifinomult ostobaság?" (*78a,* XIV).

A „bölcsesség" szó is, mint annyi más, nagyon is sok jelentésű. Sokan a jó és a rossz világos szétválasztásában, a tudásnak és a magatartásnak az alapvető tények és tipikus helyzetek helyes értékelésén alapuló egységében látták a bölcsességet. Ez igaz is annyiban, hogy a bölcsesség nem lehet csak tudás, és nem lehet bölcs a cselekvés, ha nem tudásra épül. De így is felvetődik a kérdés: milyen természetű a tudás, és milyen mértékben megértés, méghozzá olyasvalaminek a megértése, ami lényegbevágóan fontos az emberi élet számára? Nyilvánvaló, hogy az olyan tudás, amely csak ténymegállapításra korlátozódik – még ha ehhez a ténymegállapításhoz tetemes kutatómunkára volt is szükség –, még távol áll a bölcsességtől, amely inkább levezetés, következtetés, általánosítás. De az általánosítás is csak akkor része a bölcsességnek, ha egyúttal értékelés is, amely képes utat mutatni az elmélet és a gyakorlati élet bonyolult kérdéseinek megoldásában.

Gyakran és nyilván nem minden alap nélkül nevezték bölcsességnek a megértést is, a magatartásban és a tettekben tanúsított mértéktartást, mivel mindenfajta szélsőség rossz. És természetesen ez helyes is, ha a mérték ismerete nem válik felemás mérsékletességgé, félelemmé a radikális megoldásoktól, amikor azok szükségesek. Éppen erre gondolt Marx, amikor azt mondotta, hogy a mérték a középszerű kategóriája (*1a*, 2, 175). Ez utóbbinak természetesen semmi köze a bölcsességhez.

Sokan vélik bölcsességnek saját tévedésük felismerését. Ebben, magától értetődik, nincs semmi kivetnivaló, hiszen csak az nem téved, aki semmit sem csinál, hacsak magát a semmittevést nem tekintjük tévedésnek. De a bölcs szemlátomást abban különbözik a nem-bölcstől, hogy nem túl gyakran téved, vagy legalábbis képes elkerülni a helyrehozhatatlan, nagy tévedéseket. Talán ezért vélték úgy sokan, hogy a bölcsesség egyenlő az óvatossággal, a megfontoltsággal, a körültekintéssel. Ámde ezek az önmagukban véve pozitív tulajdonságok könnyen változhatnak fogyatékossággá, határozatlansággá, tétovázássá, tétlenkedéssé.

A hétköznapi szóhasználat arra mutat, hogy a „bölcsesség" szóval rokon eredetű a „bölcselkedés" is, vagyis olyasmi, ami ellentéte. *Bölcselkedni* – vagyis értelmetlenül cselekedni: ravaszkodni, valami

fölöslegeset kiagyalni, okoskodni, indokolatlan magabiztosságot tanúsítani stb. Kozma Prutkov hatásos alakjának megteremtői emlékezetesen kigúnyolták azt a lapos bölcsességet, amely látszatra tökéletesen értelmes, semmilyen ellentmondásra nem késztető szentenciákban nyilvánul meg, mint például: „a gyökerénél ragadd meg a dolgot", „légy résen" stb. A népi bölcsesség gyakorta azoknak az embereknek a kigúnyolásában nyilvánul meg, akik bölcselkednek, agyafúrt dolgokat ötlenek ki, holott egyszerűen, értelmesen is meg lehetne oldani a kérdést.

Ha az emberről mint értelmes lényről beszélünk, ezen nyilvánvalóan nembeli jellegzetességét értjük. Amikor valakit okosnak vagy tehetségesnek nevezünk, azt hangsúlyozzuk, hogy olyan tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek nem mindenkinek sajátjai. A bölcsesség nem sajátja mindenkinek, de ugyanakkor szemlátomást közel áll az általános emberi tudáshoz, amely potenciálisan minden embernek sajátja. Bölcsesség van a közmondásokban, szólásokban is, jóllehet találni bennük álbölcsességet, szolgalelkűséget is. Hiszen valamennyi élőlény közül egyedül az ember lehet értelmetlen, éppen azért, mert értelemmel rendelkezik. Nem arra az ellentmondásra utal-e ez, amely a bölcsességben rejlik, s amely olykor kérdésessé teszi azt? „Az ember – jegyzi meg helyesen E. Weil – értelmes lény, ez azonban nem a tudomány állításaihoz hasonló ítélet, hanem terv, amely a világ átalakítására vagy a hibák kijavítására irányul, a legmagasabb rendű törekvéseknek, az emberben levő legemberibbnek a kifejezése." Ámde Weil nyomban ezután, teljesen a sztoicizmus szellemében és nyilvánvaló ellentmondásban a fentiekkel, hozzáfűzi, hogy az ember, amikor értelmesnek nyilvánítja magát, „nem tényről beszél, és nem tart igényt arra, hogy tényről beszéljen, hanem végső óhaját fejezi ki, azt az óhaját, hogy szabaddá legyen, de nem a szükséglettől (attól sohasem fog megszabadulni, s az nem kevésbé szorongatja, mint az állatot), hanem az óhajtástól" (*90*, 11).

Úgy véljük, a bölcsesség nem puszta szó, nem valami olyan jelenségnek az elnevezése, amely nem létezik. Úgy hisszük, a bölcsesség nem csupán a filozófiában létezik; az a meggyőződés, amely szerint csupán a bölcselkedés vezethet el a bölcsességhez, a Marx előtti filozófia egyik fő illúziója. A bölcsességhez a legkülönbözőbb utakon-

módokon lehet eljutni, s a tudás és a tevékenység sokféle területén megnyilvánul.

Amikor Niels Bohr azt mondotta, hogy a modern fizika új, alapvető elméleti szintézise teljesen új, „őrült" eszméket igényel, vagyis olyan eszméket, amelyek látszatra összeegyeztethetetlenek a tudományban megrögződött igazságokkal, ez a legteljesebb mértékben ésszerű, vagy más szóval bölcs felvetése volt a természettudomány további fejlődését illetően életbevágóan fontos kérdésnek.

Az utópista szocialisták elátkozták a kapitalizmust, mint az emberi természet elfajzását, mint a legfőbb erkölcsi rosszat, elítélték az ember tőkés kizsákmányolását, mint az emberséggel és az igazságossággal összeegyeztethetetlen dolgot. Marx és Engels, akik még szenvedélyesebben gyűlölték és leplezték le a tőkés rendet, tarthatatlannak tekintették azt a kísérletet, hogy a társadalom szocialista átalakításának szükségszerűségét a kapitalizmus morális megítéléséből vezessék le. Ez a világ, Leibniz illúzióival ellentétben, nem a lehető világok legjobbika, és a rossz társadalmi berendezkedés nem pusztul el csupán morális hiányosságai következtében: lehetséges, hogy éppenséggel az amoralitás volt az az egyik erő, amelynek köszönhetően megszilárdult a burzsoá társadalom. Marx és Engels a kapitalizmustól a szocializmusig való átmenet szükségszerűségét a kapitalizmus objektív gazdasági fejlődéstörvényeinek tudományos elemzésével bizonyította, amelyek megteremtik a szocialista társadalom anyagi előfeltételeit.

Az utópisták úgy vélték, hogy a szocializmusra való áttérés bármikor lehetséges, amint a szocialista eszméket széles körben elismerik, ezzel szemben a marxizmus megalapítói azt mutatták ki, hogy a társadalmi viszonyok szocialista átalakítása csak meghatározott történelmi feltételek mellett válik szükségszerűvé. Ez nem csupán hatalmas történelmi tapasztalaton alapuló, tudományos, hanem bölcs felvetése is volt a kérdésnek, amely roppant nagy jelentőségű, az emberiség számára életbevágóan fontos volt.

Lenin szenvedélyesen ostorozta a liberálisok és az opportunisták lapos bölcsességét, akik a forradalomtól való félelmüket afféle mélyértelmű szentenciákkal igazolták, mint „tanulni kell az élettől", „nem szabad túlságosan türelmetlennek lenni", „nem szabad elha-

markodni a dolgot" stb. Lenin rámutatott, hogy Marx és Engels tévedett, amikor közelinek hitte a szocialista forradalmat, és hangsúlyozta, hogy „a forradalmi gondolat óriásainak *ezek* a hibái, azoknak a hibái, akik fel akarták emelni és fel is emelték az egész világ proletariátusát a kicsinyes, köznapi, garasos feladatok színvonala fölé, ezerszer nemesebbek, felemelőbbek és *történelmileg értékesebbek, igazabbak,* mint annak a begyepesedett liberalizmusnak az elcsépelt bölcsessége, amely a forradalmi hiúságok hiúságáról, a forradalmi harc hiábavalóságáról, az ellenforradalmi »alkotmányos« lázálmok gyönyöreiről énekel, rikoltoz, nyafog és papol..." (*2b*, 15, 237). Van bölcsesség és olyan „bölcsesség", amely Scsedrin fölöttébb bölcs piszkárjának tulajdonságával azonos: amely a tehetetlenségből és a félelemből táplálkozik, s amely nem más, mint a helyzetébe belenyugodni igyekvő rab önvigasztalása.

Lenin röviddel a Nagy Októberi Forradalom győzelme után vitába szállt a mensevik Szuhanovval, aki azt bizonygatta, hogy Oroszországban történelmileg indokolatlan a szocialista forradalom, mivel hiányoznak a szocializmusra való áttérés anyagi feltételei. „Ha a szocializmus megteremtéséhez meghatározott kulturális színvonalra van szükség (bár senki sem tudja megmondani, hogy milyen ez a meghatározott „kulturális színvonal", mert ez a színvonal különböző mindegyik nyugat-európai államban), akkor miért nem szabad nekünk azzal kezdeni, hogy előbb forradalmi úton vívjuk ki e meghatározott színvonal előfeltételeit, s *azután* már a munkás-paraszt hatalom és a szovjet rend alapján induljunk el utolérni a többi népet?" (*2a*, 33, 479). Ez a hazánk történelmi távlataira vonatkozó kérdésfeltevés, amely távol áll mind a fatalizmustól, mind a szubjektivizmustól, igazából bölcsnek nevezhető.

Van bölcsesség, mivel vannak nagy, az emberiség (és minden egyes ember) számára életbevágóan fontos kérdések; ezek a kérdések tudatosulnak, megfogalmazódnak, és nem maradhatnak válasz nélkül. Lehet, hogy ezek a válaszok nem adnak kész, végleges megoldást, de mindig (ha valóban bölcs válaszok) elősegítik a kérdések helyes felvetését, s ezáltal a megoldást is, amely előbb vagy utóbb lehetővé válik.

A filozófusok tévedtek, amikor szembeállították a bölcsességet a

tudománnyal. Ezt a hibát ismétli sok mai irracionalista felfogású idealista is. Nem érthetünk egyet például W. Ehrlichhel, aki azt állítja, hogy a filozófiának „voltaképpen *bölcsességet* kell jelentenie, következésképpen különleges tudást, ami egyáltalán nem esik egybe a tudományos ismerettel, amely mindenki számára elérhető (ha van hozzá kellő ideje és képzettsége)" (*24*, 17). Semmiféle tudás nem állítható szembe a tudománnyal. Nem létezik tudományfölötti tudás. Létezik azonban tudomány előtti és tudománytalan tudás, és a bölcsességből is ez lesz, ha szembeállítják a tudománnyal. Azt jelenti-e ez, hogy a bölcsességnek tudománynak vagy tudománnyá kell lennie? Semmiképpen sem! A tudomány fogalmak rendszere, amelyek jelentése szervesen kapcsolódik az adott tudományág tárgyához. A bölcsesség nem fogalmak rendszere; a bölcsesség specifikuma nem határozható meg a kutatás tárgyának megjelölésével. A bölcsességnek szemlátomást nincs ilyen tárgya, egyszerűen azért, mert nem kutatás, bár természetesen értelmezés. Ez az értelmezés a tudomány *adatain* alapszik, de nemcsak azokon. Nem kevésbé jelentős a bölcsesség számára a hétköznapi és a történelmi tapasztalat is.

A bölcsesség nem a tudás eszménye, mivel nem mindennemű tudás, amely eszményben elgondolható, válik bölcsességgé. Valamely fizikai struktúra ideálisan pontos és teljes megismerésének semmi köze a bölcsességhez, ami természetesen szemernyivel sem csökkenti e fizikai ismeret értékét. A bölcsesség azonban nem elérhetetlen eszmény. Az újkori racionalizmus, amely a bölcsesség „tökéletes tudományát" kísérelte meg létrehozni, nyilvánvalóan nem ismerte fel, hogy az abszolút eszmény – tartalom nélküli fogalom. Az eszmény mindig történeti: A társadalmi fejlődés teremti őket, amely aztán túlhalad rajtuk a maga előrehaladó mozgásában. Egy tudáseszmény, egy társadalmi berendezkedés eszménye mint konkrét történelmi eszmény teljességgel megvalósítható, és éppen ezért alkalmazhatatlan rá az abszolút tökéletesség fogalma. De egyáltalán létezik-e ilyen fogalom? Véleményünk szerint ez nem tudományos fogalom.

Jacques Maritain alighanem „következetesebb" Leibniznél, amikor azt állítja, hogy tökéletes tudomány lehetetlen, tökéletes bölcsesség pedig csak a szentírásban van. Ennek a nézetnek azonban csak a vallásos ember számára van értelme, s közülük is csak azok számá-

ra, akik a Bibliában „isteni kinyilatkoztatást" látnak s nem történelmi dokumentumot. A filozófia, minthogy fogalmakban gondolkodik, nem alapulhat hiten.

A filozófia a bölcsességről folytatott elmélkedéssel kezdődik. A bölcsesség mint filozófiai probléma napjainkban is megőrizte jelentőségét. De nyilvánvalóan helytelen volna feltételeznünk, hogy a filozófia a bölcsesség kutatására vagy elérésére korlátozódhat. Piaget például ezt állítja: „a hiedelmeknek és a tudás bárminemű feltételeinek átgondolt szintézise az, amit »bölcsességnek« nevezünk, és ez – véleményünk szerint – a filozófia tárgya" (*68*, 281).

Nem érthetünk egyet a bölcsességnek és a filozófia tárgyának ezzel a meghatározásával. A bölcsességet tekinthetjük a tudás specifikus nemének, de „a hiedelmek átgondolt szintézisét" legfeljebb a tudományos ismeret létezését megelőző távoli múltra alkalmazva nevezhetjük bölcsességnek.

A filozófia egyik specifikus sajátossága az, hogy tételeinek általános és szükségszerű jelentése az állandó keletkezés és a fejlődés folyamatában van. Jellemző-e ez a bölcsességre? Nyilvánvalóan nem. Mindazonáltal a „filozófia" szó eredeti jelentése napjainkban is megtartja értelmét. Az emberi bölcsesség lehetőségét hirdeti, valamint azt, hogy sohasem leszünk a bölcsesség teljében.

Némely vallásos beállítottságú modern filozófus azt állítja, hogy a bölcsesség lefokozódott azáltal, hogy tudománnyá vált, a művészet helyébe pedig a technika lépett. Úgy véljük, ezek a gondolkodók helytelen képet alkotnak maguknak mind a tudományról, mind a technikáról. A bölcsesség, természetesen, nem azonos a DNS szerkezetének megismerésével, a művészet pedig nem gépkocsik szériagyártása. Mindazonáltal a tudomány jelenkori felfedezéseiben és a technika vívmányaiban egyre inkább kibontakozik mind a tudomány, mind a művészet új alapja.

A bölcsesség nem válik tudománnyá, mint ahogyan a tudomány sem válik bölcsességgé. Bármilyen nagyra becsülje is a filozófia a bölcsességet, nem azonosulhat vele. A filozófia a tudományosan megalapozott ismeretek rendszere lehet, és annak is kell lennie. Ennek a következtetésnek azonban semmi köze ahhoz, ahogy a pozitivizmus

lenézően metafizikai nagyigényűségnek nevezi a bölcsességre való törekvést.

Ismeretes, hogy a neopozitivizmus „metafizika" elleni harca legváratlanabb módon ahhoz a felismeréshez vezette el a neopozitivistákat, hogy a filozófiai problémák kiküszöbölhetetlenek. Ebben a figyelemreméltó tényben annak bizonyságát kell látnunk, hogy a bölcsesség problémája megtartja jelentőségét a filozófiában, ahogy a társadalomban sem kerül le napirendről az emberi élet értelmes elrendezésének kérdése. Egyetérthetünk Bertrand Russell-lal, aki a filozófia tartalmának és jelentőségének értékelésében tanúsított minden ingadozása ellenére végső soron kijelenti, hogy vannak olyan általános kérdések, amelyekre nem lehet laboratóriumban választ kapni, amiből azonban nem következik, hogy a teológusoknak kellene prédául hagyni őket. Ezekkel a kérdésekkel a filozófiának kell foglalkoznia. „Szellemre és anyagra osztható-e a világ, s ha igen, akkor mi a szellem és mi az anyag? Alá van-e rendelve a szellem az anyagnak, vagy független tulajdonságokkal rendelkezik? Van-e valamilyen egysége vagy célja a mindenségnek? Valamely cél irányában fejlődik-e a mindenség? Ténylegesen léteznek-e természeti törvények, vagy csupán rendhez való vonzódásunk következtében hiszünk bennük? Az-e az ember, aminek a csillagász látja: szén és víz elegyének morzsányi csomója, amely tehetetlenül vergődik egy kicsiny és másodrendű bolygón? Avagy az ember az, aminek Hamlet képzelte? Vagy lehetséges, hogy egyszerre ez is és az is? Léteznek-e magasztos és alantas életformák, vagy pedig minden életforma csupán hiábavalóság? Ha létezik magasztos életforma, akkor miben áll az, és hogyan érhetjük el? Örökkévalónak kell-e lennie a jónak, hogy nagyra becsüljük, vagy pedig törekednünk kell a jóra akkor is, ha a világmindenség feltartóztathatatlanul a pusztulásba rohan ? . . .

Ezeknek a kérdéseknek a vizsgálata, vagy talán megválaszolásuk is, a filozófia dolga" (*78a*, XIII–XIV).

Nem foglalkozunk most azzal, *hogyan* fogalmazza meg Russell az alapvető filozófiai problémákat, és milyen kérdéseket hagy ki a felsorolásból. Úgy véljük, ezek a kérdések javarészt úgy vannak megfogalmazva, hogy lényegében véve lehetetlen helyes választ adni rájuk. A marxizmus filozófiája másként fogalmazza meg ezeket a kér-

déseket, és természetesen nem éri be azzal, hogy elismeri kiiktathatatlanságukat. A dialektikus és történelmi materializmus ezeket más filozófiai problémákkal együtt a természettudománnyal és a humán tudományokkal szövetségben oldja meg.

Másként foglalt állást Russell és azok a filozófusok, akik a pozitivista nihilizmusról áttértek a „metafizika" elkerülhetetlenségének elismerésére. Russellt az a törekvése, hogy elkerülje a teológusok dogmatizmusát és a dogmatizmust általában, szkepticizmushoz és mérsékelt pesszimizmushoz vezeti, amelyben ő a filozófushoz (és általában a tudóshoz) egyedül méltó világnézeti állásfoglalást látja. Ennek az állásfoglalásnak az elméleti megfogalmazása így hangzik: „Kínzó a bizonytalanság az eleven remények és félelmek színe előtt, de meg kell maradnia, ha vigasztaló mesék nélkül akarunk élni. Egyik se, másik se jó: sem az, ha elfeledjük a filozófia által feltett kérdéseket, sem az, ha elhitetjük magunkkal, hogy vitathatatlan válaszokat találtunk rájuk. Arra tanítani, hogy lehet bizonyosság nélkül élni, és ugyanakkor úgy, hogy ne bénítson meg bennünket a határozatlanság – talán ez a legfőbb, amit századunkban a filozófia azokért tehet, akik foglalkoznak vele" (*78a*; XIV). Úgy tűnik, nem kevesen vannak, akik hajlanak arra, hogy ezek a szavak a bölcsesség utolsó szavai, ámbár a mi szemünkben teljesen lehetetlennek látszik bizonyosság nélkül bármiféle jelentős döntésre jutni és elkerülni, hogy gúzsba kössön bennünket az a bizonyos határozatlanság, amelyre joggal panaszkodik az angol filozófus.

Megvizsgáltuk a „bölcsesség" szó különböző értelmezéseit a filozófia keletkezésével és fejlődésével kapcsolatban. Ha felidézzük a szó fentebb említett sokféle jelentését, ésszerűnek látszana lemondanunk a bölcsesség fogalmának meghatározásáról. Hiszen a „bölcsesség" szó számtalan jelentése, amely történetileg alakult ki, de napjainkban is fennmaradt, és ezért a számításból nem zárható ki, filozófiatörténeti szemszögből tarthatatlanná tenne bármely olyan meghatározást, amely arra hivatott, hogy elméletileg összegezze a bölcsességről alkotott filozófiai elképzelések történeti fejlődését. Mindazonáltal már e szó jelentéseinek felsorolása és annak megállapítása, hogy ezek a jelentések bizonyos mértékben párhuzamosak egymással, valamiképpen elvezet bennünket a fogalomhoz. Anélkül,

hogy igényt tartanánk a definícióra, mégis szeretnénk úgy tekinteni a bölcsességet, mint tényt –, nem pedig mint holmi lidércet –, mint olyan tényt, amely értelmezhető és fogalmi formában elméletileg meghatározható. Ebben az esetben a bölcsességet úgy értelmezhetjük, mint az emberiség sokrétű tudásának és tapasztalatának általánosítását, mint olyan általánosítást, amely a megismerés, az értékítélet, a magatartás, a cselekvés elveiként fogalmazható meg. Ez természetesen túlságosan is általános meghatározás, mégis segítséget nyújt ahhoz, hogy a „filozófia" szó eredeti jelentésétől áttérjünk a filozófiai tudás specifikumának vizsgálatára.

A „Mi a filozófia?" kérdés értelméről

1. A FILOZÓFIA MINT FILOZÓFIAI PROBLÉMA

Vannak olyan kérdések, amelyekre a kérdező nem ismeri a választ, mások viszont ismerik. Más kérdésekre sok-sok válasz lehetséges. Ha ezek egyike helyes, akkor a feladat megoldása csupán abban áll, hogy ki kell választani a helyes választ. Ezt a választást nem végezhetjük el vaktában: akkor ugyanis honnan tudhatnánk, hogy helyesen választottunk-e?

A filozófiában számtalan sok eltérő válasz létezik a „mi a filozófia?" kérdésre. Ezek a válaszok nem minősíthetők sem helyesnek, sem helytelennek. Ennek az az oka, hogy a fenti kérdésre adott valamennyi válasz mindenekelőtt egy másik, különösebb kérdésre ad választ. Így a filozófia arisztotelészi definíciója lényegében véve maga Arisztotelész filozófiájának a meghatározása. De milyen mértékben jelenti Arisztotelész (vagy bármely más filozófus) filozófiája a történetileg változó filozófia lényegének autentikus kifejezését? A rózsa növény, de a növény nem rózsa. Amint a filozófia története tanúsítja, csaknem minden filozófus meg volt győződve arról, hogy tanítása a filozófia változatlan lényegének valódi kifejezése.

Így hát, ha a „mi a filozófia?" kérdésre számtalan válasz lehetséges, a probléma megoldásában nem szorítkozhatunk arra, hogy kiválasztjuk a leghelyesebbet. Meg kell vizsgálnunk a válaszoknak ezt a sajátos sokféleséget. Közben mind a kérdés, mind a kérdésre adott számtalan válasz alighanem rákényszerít bennünket, hogy a filozófia által értelmezett sokrétű valósághoz forduljunk. És ha felelni akarunk a kérdésre, amely túlságosan gyakori ismétlődése követ-

keztében már-már kellemetlen a filozófiára nézve, nem annyira a meglevő válaszok összevetése bizonyul majd szükségesnek, hanem inkább annak a *viszonynak* a vizsgálata, amely a filozófiai tudat és az emberek hétköznapi és történelmi tapasztalata, az úgynevezett részt udományok, valamint a társadalmi szükségletek és érdekek között fennáll, mivelhogy csak ennek a történelmileg változó viszonynak a vizsgálata világíthatja meg akár a kérdés alapvető jellegét, akár a rá adott eltérő válaszok összeegyeztethetetlenségét.

Ha felteszik azt a kérdést: „Mi a konzisztencia?", akkor nyilvánvalóan a terminus értelméről van szó. Ha azt kérdezik: „mi *ez?*", akkor rendszerint rá is mutatnak a kérdést kiváltó tárgyra, s a válasz nem okoz nehézséget, feltéve persze, hogy fogalmunk van az adott tárgyról.

A „mi *ez?*" természetesen retorikus jellegű kérdés is lehet, akkor azonban inkább csak a kérdező emocionális állapotának kifejezője, s aligha igényel válaszadást. Némely esetben a „mi *ez*?" olyan jelenségre vonatkozik, amelyet már felfedeztek, de még nem vizsgáltak meg. Amilyen mértékben a jelenség megfigyelhető, olyan mértékben szolgálhat válaszul a kérdésre a jelenség leíró jellemzése. Ha viszont a leírás lehetetlen vagy semmi lényegeset nem nyújt, akkor a kérdés nyitva marad: egyszerűen nem rendelkezünk a kielégítő válaszhoz szükséges empirikus adatokkal.

Merőben más a helyzet a filozófiában. A „mi a filozófia?" kérdés értelme általában véve minden filozófiai kérdés értelméhez kapcsolódik, s emellett a filozófia évezredeken át elfoglalt helyét, azt a helyzetet tudakolja, amely bizonyos mértékben még ma is jellemzi a filozófiát.

A „mi a filozófia?" kérdése természetesen, mint minden kérdés, annak a gyenge érdeklődésnek is kifejezője lehet, amely minduntalan beéri bármely *határozott* válasszal. Így például a turista meg-megkérdezi, hogy milyen létesítmény az, amit most éppen lát. Válaszolnak neki, följegyzi a *nevét,* és tovább megy, új nevek felé. Éppen így, félig közönyösen teszi fel néha a kérdést egy-egy művelt ember, akit a filozófia főként azért érdekel, mert beszélnek róla. Némely művelt ember rövid választ szeretne minden kérdésre, ami csak szóba kerülhet a társalgásban: pusztán azért, mert nem kíván kényel-

metlen helyzetbe kerülni. Ám ha a „mi a filozófia?" kérdést maguk a filozófusok teszik fel önmaguknak, akkor nem kételkedhetünk abban, hogy saját szellemi életük értelme felől kérdeznek, s azt kérdezik, hogy van-e értelme egyáltalán. Ezért hát, ha maguk a filozófusok teszik fel a bennünket érdeklő kérdést, akkor az igen csak azt jelenti: tudatában vannak, hogy igazolni kell a filozófia létezését, bizonyítani kell tényleges létjogosultságát. Tehát kétségek vetődnek fel, ha nem is általában a filozófia, de legalábbis a régebben vagy manapság létező filozófiák jogosultságát, indokoltságát illetően. Nyilvánvalóan szükség van a különféle-fajta filozófiák közötti eltérések vizsgálatára. Azt, hogy ezek az eltérések *történetileg* keletkeztek, tények bizonyítják. De vajon nem örökkévalók-e ezek az eltérések? Amíg nem bizonyítottuk be az ellenkezőjét, addig a „mi a filozófia?" kérdés megközelítően úgy hangzik, mint Poncius Pilátus nevezetes kérdése: „mi az igazság?".

Nem okoz különösebb nehézséget ilyesfajta kérdésekre válaszolni: mi Schelling filozófiája?, mi Nietzsche filozófiája?, mi Sartre filozófiája? Nem mintha ezek egyszerű kérdések lennének, hanem mert tartalmuk szabatosan rögzíthető. Ahhoz azonban, hogy válaszoljunk a „mi a filozófia?" kérdésre, szükségképpen el kell vonatkoztatnunk attól, ami megkülönbözteti egymástól Schelling, Nietzsche, Sartre és számos más filozófus rendszerét. De mi marad az ilyen elvonatkoztatás után, amely kizárja az egyik filozófiát a másiktól elválasztó különbséget? Absztrakt azonosság? De hisz az csupán a konkrét azonosság mozzanata, amelynek lényege egyenesen arányos a benne rejlő különbség lényegével.

Az egymással összeegyeztethetetlen filozófiák sokaságának létezése roppant módon bonyolítja a „mi a filozófia?" kérdés megválaszolását. De ugyanez a körülmény tanúskodik arról, hogy az e kérdésre adandó válasz annál nehezebb, minél több tényadat áll rendelkezésünkre a megoldásához. A filozófusok, azoktól eltérően, akik nem szakemberek a filozófiában, rendelkeznek ezekkel az adatokkal. Ezért a „mi a filozófia?" kérdés az ő számukra különösen nehéz. Így hát a „mi a filozófia?" kérdés egészen másként hangzik a filozófia tanulmányozását éppen csak elkezdő tanulók számára és maguk a filozófusok számára, akik nem a filozófián kívül állnak, s a kérdést sa-

ját maguknak teszik fel, megértik, hogy a választ nem lehet egyszerűen kiolvasni valamilyen könyvecskéből.

Némely művelt embert, aki a filozófiát túlságosan komoly (és fárasztó) foglalatosságnak tartja ahhoz, hogy szabad idejét rááldozza, s ugyanakkor nem tartja eléggé komolynak ahhoz, hogy munkaidejéből foglalkozásként űzze, betegesen ingerli az, hogy sok elképzelés, meggyőződés, fogalom, igazság, amihez az ő szemében sohasem fért kétség, nyomban meglehetősen homályossá, kétségessé, ingataggá válik, mihelyt szakképzett filozófusok vitatárgyává lesz. Úgy látja, hogy becsapták őt, mert megfosztották gondtalan bizonyosságától nyilvánvalónak vélt dolgokat illetően. Holott a filozófiában – amelynek történetében az igazán nagy gondolkodók nem egy-egy újabb emeletet húznak fel, hanem mindig újra meg újra elkezdik az alapok lerakását – lényegében véve nincsenek olyan elképzelések, fogalmak, igazságok, amelyek ne váltanának ki ellenvetéseket: itt a megoldottnak nyilvánított (sőt nem ritkán ténylegesen meg is oldott) kérdések mindegyre ismét problémát okoznak. Vajon nem azért van az, hogy a „mi a filozófia?" kérdés a filozófia keletkezésétől egészen napjainkig vita tárgya?

Minden jelentős filozófiai tanítás – ez tapasztalati tény, amely a filozófiatörténeti tudomány számára kiindulópont – *tagadja* a másikat. Ez a tagadás lehet elvont, metafizikus vagy konkrét, dialektikus, de éppen ez a tagadás jellemző *minden egyes* filozófiai rendszerre, következésképpen a filozófia specifikumára is, annak ellenére, hogy közvetlenül csupán az egyik filozófiai rendszernek a másiktól való eltérésére utal. A filozófiai tanításoknak ez az első látásra „antagonisztikus" kölcsönviszonya minduntalan kérdésessé tette a filozófiai tudás egységének eszméjét. Ám ha csupán filozófiák léteznek, nem pedig *a* filozófia, akkor nem veszti-e el minden értelmét a „mi a filozófia?" kérdés? Lehetséges-e ebben az esetben a filozófia mint tudomány? E kérdések jelentősége egyre nőtt a történelem során, annak arányában, ahogyan fokozódott a filozófiai rendszerek divergenciája. Az a körülmény pedig, hogy a régmúlt filozófiai rendszerei minduntalan feltámadnak és új módon fejlődnek tovább, még kiélezettebbé teszi ezt a kérdést, mivel ily módon nemcsak egy adott

történeti korszak filozófiai tanai, hanem az összes, valaha is létezett filozófiák szemben állnak egymással.

A filozófiában nem létezik a fogalmak – beleértve a filozófia fogalmát is – egyértelmű meghatározása. Ismeretes, hogy Ludwig Feuerbach számtalanszor kijelentette: az én filozófiám egyáltalán nem filozófia. De senkinek sem jutna eszébe azt állítani, hogy Feuerbach nem filozófus. A marxizmus filozófiájának létrejötte a szó régebbi értelmében vett filozófia *tagadását* jelentette: a pozitív tudományokkal és a gyakorlattal szembehelyezkedő filozofálgatás megszüntetését. Mindazonáltal ez a régi filozófia tovább él és új, kisebb-nagyobb rendszereket hoz létre. Ez nem annyit jelent, hogy a régi filozófia megszüntetése nem történt meg; a régi filozófia nem más, mint nézetek önmagát történelmileg túlélt rendszere.

A pozitív tudományokban az igazság rendszerint viszonylag könnyen áttekinthető történelmi időszak folyamán kerekedik felül a tévedéseken, annyi idő alatt, amennyi az értelmezéséhez, utólagos ellenőrzéséhez, újabb bizonyítékok előteremtéséhez szükséges. A filozófiatörténeti folyamat nem ismer ilyen törvényszerűséget. Lehetetlen megmondani, mennyi időre van szükség ahhoz, hogy a filozófiai igazság diadalmaskodjék a tévedés fölött: vannak évszázados filozófiai igazságok, amelyek mind a mai napig nem törhettek keresztül filozófiai tévedések sűrűjén. Ennek okai nem annyira a filozófiában rejlenek, mint inkább a történetileg meghatározott társadalmi-gazdasági körülményekben, amelyek – ma már bizonyítottnak vehetjük – nem csupán elméletileg, de gyakorlatilag sem örökkévalóak. Ez azonban a tényen mit sem változtat, és éppen ezekben a körülményekben lelhetjük fel a forrását – ha nem is filozófiai, de mindenképpen a legtüzetesebb figyelmet érdemlő forrását – a „mi a filozófia?" kérdésnek.

Úgy tűnhet fel, hogy a legtöbb jelentős filozófiai tanítás egymással való összeegyeztethetetlensége, maga a filozófia-fogalom különböző interpretálásainak összeegyeztethetetlensége túlságosan is megnehezíti a filozófiai kérdéseknek a nem-filozófiai kérdésektől való elhatárolását. Ugyanakkor a merőben ellentétes irányzatokhoz tartozó filozófusok rendszerint egyetértenek abban, hogy mely kérdések filozó-

fiaiak és melyek nem. Egyiküknek sem jut eszébe, hogy filozófusnak tartsa Lamarckot, csak azért, mert megírta „A zoológia filozófiája"-t, jóllehet a szerző filozófiai kérdéseket is tárgyal ebben a munkában. És nemcsak a filozófusok, de egyszerűen a filozófiában jártas olvasók is könnyedén megkülönböztetik a filozófiai eszméket a nem-filozófiaiaktól. Mi több, ha nem-filozófiai műveket olvasnak, hanem mondjuk, egy költeményt vagy regényt, akkor is különösebb nehézség nélkül fedezik fel benne a filozófiai eszméket, s egyik-másik úgynevezett filozófiai munkát olvasva is biztonsággal jelentik ki, hogy hiányoznak belőle a filozófiai gondolatok.

Így hát talán könnyebb elválasztani a filozófiait a nem-filozófiaitól, mint a kémiait a fizikaitól. A filozófiai ítéletek megkülönböztető jegyei csaknem mindig szembetűnőek, mivel a filozófia negatív meghatározása (vagyis annak eldöntése, hogy mi *nem*-filozófiai) rendszerint nem okoz nehézséget. Ám a filozófia specifikuma továbbra is problematikus marad. Ezért a „mi a filozófia?" kérdést az alapvető filozófiai kérdésekhez kell sorolni: nem azok vitatják, akik nem ismerik a filozófiát, hanem azok, akik alaposan tanulmányozták, és akik számára a filozófiai kutatás tárgya. Következésképpen olyan kérdés ez, amelyet nem másoknak, hanem inkább csak magunknak teszünk fel. E kérdés felvetése a filozófia öntudatának fejlődéséről tanúskodik, önkritikus jellegének kifejeződése.

A filozófia tehát lényegesen különbözik más ismeretrendszerektől, nevezetesen abban is, hogy állandóan faggatja önmagát lényege, tárgya és rendeltetése felől. A filozófiának ez a specifikus sajátossága már az antik Görögországban is teljesen kifejezésre jutott, amikor Szókratész filozófiai credóvá nyilvánította a delphói jós szavait: „ismerd meg önmagad". Platón párbeszédei pedig arról tanúskodnak, hogy ez a feladat mindig a filozófia értelmének vizsgálatával jelentett egyet.

Hegel rámutatott arra, hogy a szókratészi iskolák, amelyek közvetlenül eleget tettek mesterük felhívásának („ismerd meg önmagad"), „a gondolkodásnak a léthez való viszonyát" vizsgálják, az emberi ismeretek szubjektív oldalát igyekeznek felfedni, aminek következtében náluk a filozófia tárgya maga „a filozófia mint meg-

ismerő tudomány" (*36a*, II, 82). A filozófia újabbkori fejlődése még meggyőzőbben mutatta meg, hogy a filozófiának önmegismerése az, hogy maga válik külön filozófiai kutatás tárgyává, termékeny fejlődésének conditio sine qua non-ja.[1]

Nem szabad azonban azt hinnünk, hogy a „mi a filozófia?" kérdésnek, valahányszor egy filozófus felteszi, mindig ugyanaz a tartalma, és csupán a filozófus elégedetlen a meglevő válaszokkal. Valójában e kérdés szüntelen újrafelvetésének az oka nem a tökéletes definíció igénye, hanem egy-egy új filozófiai problematika, amelyet szembeállítanak a régivel, amelyet olyan nagy horderejűnek nyilvánítanak, hogy lényegében véve meghatározza a filozófia fogalmát.[2]

Ilyképpen a „mi a filozófia?" kérdés megvitatása minduntalan felszínre hozza a filozófia egyre gyarapodó tartalmát, problémakörének az emberiség történelme általi megújulását. Ezért van az, hogy a vitatott kérdés évszázadokon át nem veszít jelentőségéből. Napjainkban különös aktualitást nyer, mivel az emberiség hatalmas természeti erőknek került a birtokába, s ez a társadalmi viszonyok antagoniszt-

[1] Igaza volt Schellingnek, amikor azt állította, hogy „maga a filozófia eszméje is a filozófiának az eredménye, amely mint végtelen tudomány, egyidejűleg önmagáról szóló tudomány is" (*80a*, 661). Persze, a filozófia nem azért „önmagáról szóló tudomány", mert „végtelen tudomány", amely mindent átfog. Schelling helyesen fejezte ki, hogy a filozófia eszméje történelmi fejlődésének az eredménye, és ellentmondásos tartalma a filozófiai fejlődés valóságos ellentmondásainak és mindannak a tükröződése, ami e fejlődést meghatározza.

[2] Amikor Fichte határozottan kijelenti, hogy „aligha akad féltucat ember, aki tudná, hogy mi is voltaképpen a filozófia..." (*28b*, X), akkor, természetesen a saját filozófiája által felvetett filozófiai problémákra gondol, amelyek véleménye szerint a filozófiát igazi, a társadalmi élet ésszerű átalakítását szolgálni képes tudománnyá teszik. Fichte a filozófiai vizsgálódás első feladatát annak a kérdésnek az eldöntésében látja, hogy mi az ember rendeltetése általában. „Minden filozófiai vizsgálódás végső (vagyis záró-) feladata annak a kérdésnek az eldöntése: „mi a tudós rendeltetése, avagy – ami ugyanazt jelenti, amint később kiviláglik – a legmagasabb rendű, legigazabb ember rendeltetése..." (*28a*, 86). A filozófiának mint az emberről szóló tudománynak ez az értelmezése s az embernek mint olyan lénynek az értelmezése, amely értelmes társadalmi lényegét a tudományban valósítja meg a leginkább adekvát módon, Fichte szerint azt jelenti, hogy a filozófia *tudománytan*, vagyis a még Kant által felvetett kérdések megoldása. Nyilvánvaló, hogy a filozófia értelmének és feladatainak ez az új értelmezése egyúttal újfajta felvetése a „mi a filozófia?" kérdésnek is.

tikus jellege következtében nemcsak áldás, hanem mérhetetlenül nagy veszély is az emberiség létére nézve.

A jelenkori ideológiai harc, amely jelentős mértékben meghatározza a történelmi események menetét, újra meg újra felszínre veti az emberi élet értelme, a „történelem értelme", az ember természete, a külső természethez és önmagához való viszonya, az akaratszabadság, a felelősség és a külső determináció, a haladás stb. régi és mégis örökké új kérdéseit. Azok, akik azt hangoztatják, hogy a filozófia történetileg önmagát túlélt módja a tapasztalati valóság értelmezésének, természetesen álproblémáknak nyilvánítják ezeket és a hozzájuk hasonló kérdéseket. A jelenkori polgári filozófiában ez a kérdésfelvetés nemritkán a „hagyományos", vagyis a tőkés viszonyok közvetett apológiája. E filozófiai kérdések pozitív megoldásán fáradozó gondolkodók viszont végső soron eljutnak a társadalmi problémák radikális megoldása szükségességének felismeréséhez. Az ő számukra a „mi a filozófia?" kérdés bizonyos mértékig egybeesik a társadalmi élet ésszerű átalakításának problémájával.

Lényegében véve filozófiai problémákat szülnek a tudományos-technikai forradalom vívmányai, távlatai, ellentmondásai, társadalmi következményei. A jelenkori filozófiai irracionalizmus pesszimista módon értékeli napjaink „szörnyű" tudományos-műszaki vívmányait. A „technikai civilizáció vége", a „haladás vége", a világtörténelmi katasztrófa elkerülhetetlensége kapcsán elhangzó filozófiai jeremiádák a legszorosabban összefüggenek a „mi a filozófia?" kérdéssel, mivel az emberi értelem, a tudomány értékeléséről van szó. Ilyetén-képpen az a kérdés, amely eredeti formájában az egymással összeegyeztethetetlen filozófiai rendszerek tömegének empirikus megállapításából eredt (és mint ilyen, főképpen a filozófusok számára volt érdekes), korunkban az emberiség történelmi sorsának kérdésévé, társadalmi problémává válik. Immár arról van szó, hogy az emberiség mennyire képes megérteni önmagát, irányítani saját fejlődését, úrrá lenni saját sorsán, tevékenységének objektív következményein.[3]

[3] Martin Heidegger a maga módján ismeri fel és fogalmazza meg a „mi a filozófia?" kérdés társadalmi értelmét. Gondolatmenete hozzávetőlegesen a következő: az atomkorszak, az atomenergia, az anyag belső lényege, amely megfogha-

2. A FILOZÓFIA ÖNKORLÁTOZÁSA, ÖNMEGISMERÉSE, ÖNMEGHATÁROZÁSA

A „mi a filozófia?" kérdés egyben a filozófiai tudás tárgyára, jelentőségére és határaira is kérdez. Semmiféle kutatás, semmiféle tudomány nem lehetséges önkorlátozás nélkül. Minél szigorúbban betartják ezt az eljárást, annál világosabb az adott tudomány tárgya, problémaköre, annál világosabbak feladatai és olykor lehetőségei is.

A résztudományok s különösen az alkalmazott tudományok többségének esetében a kutatás tárgyának tapasztalati megállapítása útján oldódik meg az önkorlátozás problémája. Jóval bonyolultabb a kérdés az úgynevezett alaptudományok esetében[4], ahol a kutatás tárgyát (és az illetékesség körét) szemlátomást nem lehet szigorúan körülhatárolni. Ha például a matematikai, fizikai, kémiai kutatási módszerek mind szélesebb körű alkalmazást nyernek a voltaképpeni matematika, fizika, kémia határain túl, akkor ez nem csupán ezeknek a módszereknek más tudományok számára való jelentőségéről árulkodik, hanem bizonyos, bár nem eléggé meghatározott mó-

tatlan viszonyban áll minden létező létével, meghatározza jövőnket. De a tudomány ősforrása a filozófia. A filozófia mint a lét felfoghatatlanságának tudata – ez az a szó, amely „mintegy felírva áll tulajdon történelmünk kapuján, sőt bátorkodunk azt mondani, ama modern világtörténelmi korszak kapuján, melynek neve atomkor" (37*b*, 8). Heidegger, amint gyakorta lenni szokott, elvonatkoztat a valóságos történelmi folyamattól, azaz az antagonisztikus társadalmi viszonyoktól, amelyek következtében az atomenergia felfedezése gyakorlatilag az atombombában realizálódott. Az a veszély, amellyel a termonukleáris fegyver fenyegeti az emberiséget, Heidegger szerint a filozófia fejlődéséből, a létező létének megértésére irányuló törekvésből fakad. Heidegger ebből a nézőpontból, amely rejtett módon lényegében véve a tudományos-műszaki haladás és általában a megismerés obskurantista interpretációját tartalmazza, a „mi a filozófia?" kérdést úgy tekinti, mint az emberiség tragikus sorsának megsejtését. Ez „nem olyan történelmi kérdés, amelynek célja lenne tisztázni, hogy miképpen keletkezett és fejlődött az, amit »filozófiának« neveznek. Ez abban az értelemben történelmi kérdés, hogy sors-(geschick-liche)-kérdés" (37*b*, 18).

[4] J. K. Fjodorov úgy véli, hogy az Engels által kidolgozott tudományosztályozást „csupán az alaptudományokra kell vonatkoztatni, éppen azért, mert

don, jellemzi a matematika, fizika, kémia stb. tárgyát is. Ezért annak a kérdésnek, hogy „mi a matematika?", „mi a fizika?", senki sem vonja kétségbe az elméleti értelmét és jelentőségét. Az e kérdések felvetése kapcsán támadt viták, természetesen, lehetnek meddőek, ha csupán a definíciók megvitatására szorítkoznak, ám kétségkívül eredményesek, ha azokról az új problémákról, felfedezésekről, módszerekről folyik a vita, amelyek megváltoztatják az adott tudomány problémakörét, szétzúzzák az elavult elképzeléseket.

Bertrand Russell nem alaptalanul írta több mint fél évszázaddal ezelőtt: „A modern matematika egyik legnagyobb diadala annak a felfedezése volt, hogy mi is voltaképpen a matematika" (*78c*, 83). Ez paradox módon hangzik: úgy fest, hogy a matematikusok még viszonylag nem is olyan régen *nem tudták*, mi a matematika. És ez nem akadályozta meg őket abban, hogy nagy felfedezéseket tegyenek? Meggyőződésünk, hogy erre a kérdésre nem lehet egyértelmű, végleges választ adni. A matematikusok természetesen tudták, hogy mi a matematika, de csak bizonyos határokon belül, amelyeket azonban óriási módon kitágítottak a legújabb felfedezések, s ennek következtében az e tudomány tárgyáról alkotott korábbi elképzelések elégtelenné váltak, elzárták fejlődésének útjait.

A matematikusokat szemlátomást nemigen nyugtalanítja az a körülmény, hogy más- és másképpen válaszolnak a „mi a matematika?" kérdésre. Az egyik matematikus felfedezését a matematika fogalmának meghatározása körüli nézeteltérések ellenére elfogadja a másik. A filozófiában viszont, ahol a nézeteltérések valamennyi vitatott kérdésben felszínre kerülnek, természetesen nem lehet szó egyhangú egyetértésről a „mi a filozófia?" kérdésre adandó válasz esetében sem. Következésképpen problémává lesz ez a kérdés, és a filozófusok, ha felvetik, kénytelenek megmagyarázni, miért állnak

azok az anyag mozgásának alapvető (és különféle) formáit vizsgálják" (*132*, 245). A filozófia, úgy tűnhetnék, az alaptudományokhoz sorolható, ámde nem vizsgálja az anyag mozgásának valamely specifikus formáját. Nem lehet ugyanakkor a többi, mondhatnánk, nem-alapvető tudományok közé sem sorolni, amelyek, amint Fjodorov helyesen rámutat, „az alaptudományok eredményeit alkalmazzák a konkrét természeti tárgyak tanulmányozásában". Önmagában ez a körülmény is problematikussá teszi a filozófiát saját maga előtt.

fenn alapvető nézeteltérések annak a tudománynak (vagy tudásterületnek) a meghatározásában, amelyet illetően a vita valamennyi részvevője megegyezik abban, hogy éppen ezzel a tudománnyal, ezzel a tudásterülettel foglalkozzanak.[5]

Az utóbbi száz-egynéhány évben a filozófia legnagyobb diadala annak felfedezése volt, hogy mi is voltaképpen a filozófia lényege. Ez a felfedezés a marxizmus műve, és egyik legfontosabb eleme annak a forradalmi fordulatnak, amelyet Marx és Engels hajtott végre a filozófiában. E felfedezés jelentőségét még inkább növeli az, hogy jellegét tekintve a filozófia tárgyának kérdése lényegesen különbözik valamely résztudomány tárgyának kérdésétől. A kutatás tárgyának elhatárolása a filozófiában szintén különbözik bármely más tudomány hasonló folyamatától: a filozófia éppen abban különbözik a résztudományoktól, hogy nem szorítkozhat részkérdésekre.

A filozófiában megvalósuló önkorlátozás lényege mindenekelőtt meghatározott kérdéskörök kizárásában áll, nevezetesen éppen azoknak a kérdéseknek a kizárásában, amelyekkel a résztudományok foglalkoznak. Ez a kizárás azonban nem a filozófusok kénye-kedve szerint, hanem a résztudományok fejlődésének mértékében történik. A filozófia *történetileg* több mint két évezred során szabadul meg (s határolja el egyúttal önmagát is) a részkérdésektől. Vajon ez azt jelenti, hogy a filozófia, amikor részkérdésekkel foglalkozott, nem volt filozófia? Nyilvánvalóan nem. A filozófia akkor is filozófia maradt, amikor olyan kérdéseket igyekezett megoldani, amelyek a későbbiekben a fizika, a kémia stb. szakproblémáivá váltak. Korunkban a filozófia és a résztudományok alapjában véve már befejezték birodalmuk körülhatárolását. A filozófia nem foglalkozik szakproblémákkal, de ezeknek a matematika, fizika, kémia és más tudományágak által nyújtott megoldása továbbra is hatalmas jelentőségű a fi-

[5] „Vajon – kérdezi H. Rickert – miért beszélnek annyit a filozófusok tudományuk fogalmáról, ahelyett, hogy más tudósokhoz hasonlóan a rájuk tartozó problémák feldolgozásával foglalkoznának? Még tudományuk tárgyának meghatározásában sem jutottak egységre" (75, 19). Rickert természetesen megadja e kérdésre a maga vélt megoldását, amellyel más filozófusok nem értenek egyet – de nem azért, mintha nem értenének egyet a filozófia tárgyának általa adott definíciójával, hanem mert más filozófiai nézeteket vallanak.

lozófia számára: e megoldások nélkül a filozófia nem ismerheti és határozhatja meg önmagát.

Így tehát a „mi a filozófia?" kérdés, amely a múltban annak következtében vetődött fel, hogy a filozófia és a résztudományok nem határolódtak el egymástól eléggé élesen, manapság azért is felvetődik, mert ez az elkülönülés már létrejött. A tudományos ismeretek differenciálódási és integrálódási folyamatai közvetlenül filozófiai kérdéseket vetnek fel, és nemcsak a tudományos eredmények filozófiai elsajátításának, hanem a tudományos ismeret szerkezete filozófiai vizsgálatának szükségességét is fokozzák. A filozófia annyira képes megbirkózni ezzel a feladattal, amennyire maga is szaktudománnyá válik.

Ennek megfelelően az a kérdés, hogy tudomány-e, tudomány lehet-e a filozófia, egyik változata annak a kérdésnek, hogy mi a filozófia. Akad olyan vélemény is, hogy a tudomány csak annyiban tudomány, amennyiben részkérdésekkel foglalkozik. Ebből a szemszögből nézve nem lehet tudománynak elismerni a filozófiát. Ám a tudományt nem csupán „rész"-tárgya jellemzi, hanem a kutatás *tudományos* módszere is. És ebben a vonatkozásban a filozófia lehet tudomány, és annak kell lennie. A filozófiának mint szaktudománynak a kidolgozása olyan feladat, amelyet a modern polgári filozófusok rendszerint elutasítanak. Mindazonáltal a polgári filozófia képviselőinek jelentős része a maga módján tudatában van a feladat jelentőségének. Érthető tehát az az aggodalommal teli beismerés, amelyet az agg John Dewey tett egyik utolsó egyetemi előadásában: „Mostanában a filozófia legfontosabb kérdése az: »mi is a filozófia önmagában véve? Mi a filozófiai tevékenység természete és funkciója?«" (20, VII).

A modern polgári filozófusok gyakran tartják meghatározhatatlannak a filozófia fogalmát, de egyúttal hangsúlyozzák, hogy a „mi a filozófia?" kérdést megválaszolhatatlansága egyáltalában nem fosztja meg értelmétől. Talán egyedül a neotomisták (s ők is csupán ortodoxiájuk mértékében) nem fárasztják magukat ennek a kérdésnek a kimerítő vizsgálatával, hanem válasz helyett lapos meghatározásokat nyújtanak. Így például R. Jolivet úgy határozza meg a filozófiát, hogy az (a teológiával ellentétben) „természeti tudomány, amely a

dolgok ősokát és alapját vizsgálja" (*51*, 145). Ez a meghatározás természetesen nem Jolivet-től származik, hanem Arisztotelésztől, akitől átvette Aquinói Tamás. Nem szorul bizonyításra, hogy ez a meghatározás nem alkalmazható a régi és az új filozófiai tanok zömére, mivel azok közvetlenül vagy közvetve tagadják a klasszikus típusú metafizikai rendszerek lehetőségét és szükségszerűségét.[6]

J. Hutchison, aki a protestantizmus filozófiai megalapozásán dolgozik, azt igyekszik bebizonyítani, hogy a „mi a filozófia?" kérdésre csak a vallás nyújt megoldást. „A filozófiának – írja – alkotórésze az a kérdésfelvetés, hogy mi a filozófia?, melyek a módszerei?, milyen funkciót tölt be az emberi életben?" (*46*, 10). Hutchison azonban úgy véli, hogy a filozófia – többek között – erre a kérdésre sem képes választ adni. „A filozófiai kérdések sohasem nyertek megoldást – jobb esetben világosabbá, rosszabb esetben homályosabbá váltak" (*46*, 21). Hutchison véleménye szerint ezen a ponton siet a filozófia segítségére a vallás, hiszen lényegében véve ugyanazokkal a problémákkal foglalkozik. „A filozófia és a vallás viszonyát akként foglalhatjuk össze, hogy minden filozófiának van vallásos alapja, és minden vallásnak van filozófiai értelme" (*46*, 28–29).

Mora egy modern polgári filozófusra meglehetősen jellemző módon kinyilvánítja, hogy nem hisz a filozófiai rendszerek kilátástalan pluralizmusának leküzdésében; Hutchison pedig, aki abban reménykedik, hogy a filozófiának a vallás szolgálólányává változtatásával megoldhatja ezt a feladatot, még inkább kidomborítja annak a társadalmi válságnak a szellemi arculatát, amely már abban is megnyilvánul, ahogy a polgári filozófusok felvetik a filozófia lényegének és értelmének a kérdését.

A mi szemszögünkből nézve a „mi a filozófia?" kérdésre adandó

[6] Igaz, azok a filozófusok, akiket nem befolyásolnak felekezeti meggondolások, teljességgel tudatában vannak, hogy a „mi a filozófia?" kérdés valóságos filozófiai problémát vet fel. Erről tanúskodik például M. Adlernak „A filozófia helyzete" című munkája, amellyel alább külön foglalkozunk, valamint J. F. Mora „A filozófia ma" című könyve, amelyben a szerző kijelenti: „Mindig nehéz volt megállapítani, mit is értünk a »filozófia« szón, ám a huszadik század folyamán a »filozófia« meghatározásának nehézségei olyannyira megnövekedtek, hogy csaknem leküzdhetetlennek látszanak" (*64*, 2).

válasz a filozófiai ismeretek genezisének és fejlődésének, a filozófiai irányzatok harcának, a filozófia tárgya, problematikája változásának, a résztudományokkal való kölcsönös viszonyának, ideológiai funkciójának stb. vizsgálatát igényli. Lényegében tehát nem *egy* kérdésről van szó, hanem egy egész problémakomplexumról, amelynek tartalma a történelem folyamán nem maradt változatlanul.

3. AZ ELMÉLETI ISMERETEK ELSŐ TÖRTÉNELMI FORMÁJA

A filozófia keletkezése történeti folyamatának vizsgálata magába foglalja a születőben levő filozófiai tudás és ama meglehetősen tág körű, mindennapi tapasztalati adatok viszonyát, amelyekkel az emberek már az őskorban is rendelkeztek. Ez a viszony kezdettől fogva a bölcseletnek mint egyedül az igazságra való törekvésnek szembeállítása volt, nem csupán a mitológiával, hanem azokkal az emberi foglalatosságokkal is, amelyek gyakorlati célokat követnek. E szembeállítás oka véleményünk szerint az volt, hogy eltűnt az ismeretek és a gyakorlati tevékenység közötti ősi, *közvetlen* egység, vagyis kialakult az elméleti tudás, amely természeténél fogva viszonylag független a gyakorlati tevékenységtől.

A filozófiai ismeretek mind a múltban, mind a jelenben azért keletkezhettek, mert létezett és létezik az ismereteknek ez a viszonylagos függetlensége a mindennapi gyakorlattól. A geometria, a szó etimológiájából ítélve, történetileg mint földmérés keletkezett, de elméleti tudássá csupán annyiban vált, amennyiben bizonyos függetlenségre tett szert ettől a gyakorlati funkciójától.

Korunkban az elmélet viszonylagos függetlensége látnivalóan számottevően nagyobb, mint a múltban, és ez a körülmény – úgy tunik – lehetővé teszi a modern természettudománynak, hogy olyan, az ipari termelés új ágazatainak vesse meg az alapját, amelyeket nem gyakorlati célra irányuló kutatásokkal alapoztak meg s olyan felfedezésekkel, amelyeknek nem volt semmiféle alkalmazott-tudományos jelentőségük. A tudományos elméleti ismeret és a gyakorlat egysége közvetett, sok-sok közbülső láncszem meglétét feltételezi mind a tu-

dományos alkotó munka szférájában, mind a gyakorlati tevékenységben. Éppen az elméleti ismeretek és a gyakorlati tevékenység közötti közvetlen egység (azonosság) hiánya teszi szükségszerűvé az elméleti tudás vívmányainak átvitelét a termelésbe és általában a társadalmi gyakorlatba.[7]

Az ókori Görögország nem ismert szűk körre szakosodott tudósokat. Az elméleti tudás egyedüli képviselői a filozófusok voltak – egy olyan történelmi szakaszban, amely kizárta a lehetőségét annak, hogy az elméleti tudást szisztematikusan alkalmazzák a termelésben és a gyakorlati tevékenység más szféráiban. Az elmélet és gyakorlat valóságos, hatékony kapcsolata s még inkább bonyolult és természetesen ellentmondásos egységük nem más, mint az elméletnek és a gyakorlatnak, a kettő közötti kölcsönhatás történelmi fejlődésének terméke. Ez bizonyos mértékig magyarázza azt, miért vélték az antik filozófusok a filozófia megismerő funkcióját olyasvalaminek, aminek semmi köze a gyakorlati (s azon belül a társadalmi) tevékenységhez, miért tudatosult bennük a filozófia úgy, mint a tudásra való öncélú törekvés. Teljesen nyilvánvaló, hogy az akkori emberek sokrétű gyakorlati tevékenysége (nemcsak a termelési, hanem a politikai is) nem alapulhatott elméleti tudáson. És a filozófia – amely az elméleti tudás valamennyi formája közül a legelvontabb – szemléle-

[7] A teoretikusnak a közvetlen gyakorlati feladatoktól való „elzárkózottságában" nem kell valamiféle közönyt látnia e feladatokkal vagy a társadalmi és politikai problémákkal szemben. Inkább a figyelem, a szellemi érdeklődés, erőfeszítés *összpontosításának* a formája ez, amely nélkül sem a tudomány, sem a filozófia nem képes elérni kimagasló, az aktuális gyakorlatot jelentékenyen megelőző eredményeket. A biológust, ha a földi giliszta idegrendszerét vagy a virágos növények biokémiai evolúcióját tanulmányozza, közvetlenül az ismeretre való törekvés hajtja és nem az ismeretből húzható haszon képzete. Azt is figyelembe kell venni, hogy némely elmélet (s ez elsősorban a filozófiára vonatkozik) nem annyira a gyakorlatra nézve nagy jelentőségű, mint inkább más, vele közvetlenül összefüggő elméletek fejlődése szempontjából. A fejlődő munkamegosztás óhatatlanul oda vezet, hogy bizonyos tudósok „tiszta" elmélettel foglalkoznak, mások pedig az elvont elméleti tételeket „felbontják", konkretizálják, kimutatják gyakorlati felhasználásuk mikéntjét, ami természetesen ismét elméleti vizsgálódást, meghatározott törvényszerűségek felfedezését feltételezi, s nem pusztán elvont elméletek gyakorlati alkalmazását, amelyeket általában nem is lehet közvetlenül felhasználni.

tesen, szembetűnően tükrözte az elméleti tudás kialakulása történeti folyamatának ezeket az objektív sajátosságait.

Platón „Theaitetosz"-ában Szókratész kifejti, hogy egyes tárgyak vagy művészetek ismerete önmagában még nem tudás. Sőt úgy véli, hogy az, aki nem tudja, mi a tudás általában, annak fogalma sincs a cipészségről vagy bármely egyéb mesterségről. Következésképpen lehet az ember kézműves anélkül, hogy bárminemű fogalma lenne a kézművességről, vagyis úgy, hogy csupán bizonyos ügyességgel, tapasztalattal, jártassággal rendelkezik. A filozófust Szókratész szerint a tudás önmagáért, a tudás mint olyan érdekli, tekintet nélkül annak lehetséges alkalmazására. Ezért a filozófia, ebből a szemszögből nézve, a puszta kíváncsiságban gyökerezik: a csodálkozással, a rákérdezéssel, a vélekedéssel kezdődik, amelynek az igazság s nem a gyakorlati hasznosság a célja.

Szókratész, akinek a szavaival Platón a maga meggyőződését fejezi ki, nem becsüli le a kézműves, a földművesek ismereteit, vagy azokat az ismereteket és képességeket, amelyek a társadalmi ügyekben való részvételhez szükségesek. Pusztán azt állítja, hogy mindez semmit sem nyújthat a filozófiának. Ellentétben a szofistákkal, akik a filozófiát úgy tanították, mint gondolkodásra való képességet, beszédkészséget, meggyőző erőt, amely feltétlenül szükséges az emberekkel való érintkezésben, Szókratész kifejti, hogy azok, akik valóban elhivatottságot éreznek magukban a filozófia iránt, „gyerekkoruk óta nem tudják, melyik út vezet az agórára, sem azt, hogy hol van a bíróság, hol a tanácsház vagy más közös gyűléshely a polgárok számára. Törvényeket és határozatokat, akár szóban, akár írásban, sem nem láttak, sem nem hallottak. A pajtáskodók hivatalkereső sürgölődésére, gyűlésekre, lakomákra, fuvolásnőkkel fűszerezett tobzódásokra még álmukban sem gondolnak. Arról meg, hogy valaki magas vagy alacsony származású-e a városban, s hogy kin tapad őseiről apai vagy anyai ágon valami szenny, még kevesebbet tudnak, mint arról, hogy – mint mondani szokás – hány csepp víz van a tengerben. Sőt azt sem tudják, hogy ők ezt nem tudják. S nem a jó hírük kedvéért nem érdeklődnek az iránt, hanem azért, mert nekik valósággal csak a testük van jelen és időzik a városban, a lelkük azonban mindezt csekélységnek vagy semmiségnek tartja, épp

ezért megveti és szanaszét kapdos – mint Pindarosz mondja – égen és földön, megméri a föld mélységét és az ég magasságát, átvizsgálja minden létezőnek a természetét részleteiben és egészében, de le nem ereszkedik ahhoz, ami éppen az orra előtt fekszik" (70, II, 143).

A filozófus – Platón szerint –, aki ebben az esetben olyan meggyőződésének ad hangot, amely alapjában véve már az ión materialista filozófiában kialakult, annyira távol áll mindattól, ami naponta foglalkoztatja, izgatja az embereket, hogy a közismert dolgokban való tájékozatlansága ostoba ember hírébe hozza, a gyakorlati dolgokban való „szörnyű gyámoltalansága" pedig mindenütt nevetést fakaszt. „Ő senkit sem tud becsmérelni, mert senkiről nem tud valami rosszat, mivel ő ezzel egyáltalában nem törődött . . . Ha pedig azt hallja, hogy valaki tízezer vagy még több hold földet szerzett, s hogy ez csodálatos vagyon, akkor azt hiszi, hogy valami csekélységről hall, hiszen ő megszokta, hogy az egész földet fogja át tekintetével"[8] (70, II, 144).

Más ógörög filozófustól is idézhetnénk hasonló megnyilatkozásokat, de nincs rá szükség annak a nyilvánvaló igazságnak a megvilágításához, hogy az ókorban az elméleti ismeretek, abban a formában, ahogyan akkor léteztek, nem válhattak a gyakorlati tevékenység alapjává, még annak akkori, korlátozott formájában sem. A filozófia antik koncepcióját mégis bizonyos mértékig osztották a későbbi történelmi korok filozófusai is, amikor pedig a matematika és a mechanika nyújtotta elméleti ismereteket már alkalmazták a terme-

[8] M. Laue az ógörög filozófiának ebben a szemlélődő jellegében az elméleti kutatás iránti lelkesedést látta, amely a modern természettudomány számára sem veszítette el jelentőségét. „Abban is kételkedem – írta „Pályám a fizikában" című cikkében –, hogy vajon teljesen a tiszta tudománynak szenteltem volna-e magamat, ha nem kerültem volna szoros közelségbe a görög kultúrával, a görög nyelvvel, ami csak a klasszikus gimnáziumban lehetséges. Ha eltekintünk a kivételektől, akkor elmondhatjuk, hogy éppen a görögöktől tanulhatja el az ember a tiszta megismerés igazi örömét" (55, 167). Lehet, hogy valaki nem ért egyet Laue-val a klasszikus műveltség vagy az antik görög kultúra mai jelentőségének az értékelésében. Teljesen nyilvánvaló azonban, hogy a görög filozófusoknak a filozófia természetéről vallott nézetei azokat a feltételeket tükrözik, amelyek közepette a tudományos-elméleti ismeret általában keletkezik és fejlődik.

lésben. Különösen szembeszökő ebben a vonatkozásban Francis Bacon példája, aki a „természetfilozófia" (természettudomány) lehető legnagyobb mérvű fejlesztését és gyakorlati alkalmazását sürgette, és ténylegesen szembeállította a metafizikával, vagyis a hagyományos értelemben vett filozófiával, amely az ő szemében megmaradt magasztos spekulatív tudásnak, ami arra tanít bennünket, hogy „valódi döghalál az értelemre, ha térdet-fejet hajt hiú agyrémek előtt" (*31*, 162). És Baconnak bizonyos értelemben igaza van: bár a filozófia mindig meghatározott társadalmi funkciót töltött be, nem volt és még nem is lehetett olyasfajta elméleti tudás, amely az emberek gyakorlati tevékenységének tudományos alapjául szolgált volna. Más szóval, a filozófia szembeállítása a gyakorlattal, ami egykorú a filozófia keletkezésével, s úgyszintén a filozófia szembeállítása a pozitív tudományokkal (ami szembetűnően jelentkezik az újkorban, amikor e tudományok elkülönültek a filozófiától) az elméleti ismeret fejlődésének objektív logikájával függött össze.

Természetesen nem arról van szó, mintha a filozófusok nem akartak volna megoldani gyakorlati, kivált politikai feladatokat; Platón példája, és különösen az eszményi állammal kapcsolatos elmélete, vagy akár gyakorlati politikai tevékenysége is, ennek az ellenkezőjére vall. Az ok inkább abban rejlett, hogy a filozófia még nem volt és nem is lehetett az elméleti ismeret specifikus *tudományos* formája. Véleményünk szerint éppen erre gondolt Marx és Engels, amikor azt írta: „A filozófusok számára a legnehezebb feladatok egyike leszállni a gondolat világából a valóságos világba" (*1a*, 3, 441). A filozófiának ezt a sajátos „gyámoltalanságát" különösen világosan mutatta meg a klasszikus német idealizmus, amely ezzel együtt körvonalazza már a filozófia szaktudománnyá válásának az útját is. Ezt a filozófiai tudományt teremtette meg a marxizmus.

4. A FILOZÓFIA MINT A TÁRSADALMI TUDAT ELIDEGENEDETT FORMÁJA

Hiba lenne, ha csupán ismeretelméleti szemszögből vizsgálnánk a bölcselet szembeállítását a gyakorlattal, a mindennapi emberi foglalatosságokkal, gondokkal és érdekekkel. Ez a szembeállítás, amely történetileg elkerülhetetlen és haladó volt a rabszolgatartó társadalom viszonyai között, közvetve a fizikai és a szellemi munka közti ellentét keletkezését, a szabadok és a rabszolgák közötti ellentmondást tükrözte. Az antik társadalom fejlődése során a rabszolgamunka fokozatosan kiszorította a kistulajdonosi termelést, aminek következtében a termelőtevékenység a szabad emberhez méltatlanná, rabszolgafoglalkozássá vált. Az elmélettel való foglalkozás már csak azért is a szabad ember dolga volt, mert még nem számított szigorú értelemben munkának, még kevésbé termelőmunkának. A szellemi munka ebben a legfejlettebb, vagyis elméleti formájában nem mint munka keletkezik, hanem éppen ellenkezőleg, mint a munkától való szabadság; mint szubjektív szükséglet, nem pedig mint objektív szükségesség. Mindamellett ennek az eredeti elméleti tevékenységnek némely vonása is tükrözte már az általában vett elméleti kutatás specifikus jegyeit.

A rabszolgatartó társadalomból a feudális társadalomba való átmenet nem változtatja meg lényegesen a fizikai és a szellemi munka viszonyát, ám az egyház szellemi diktatúrája lerombolja a valóság elméleti szemlélésének az antik korban kialakult kultuszát. A polgári filozófia, amely a hűbéri rend vallásos apológiája elleni harcban alakult ki, természetesen feltámasztja a filozófiáról mint az értelem tudományáról alkotott elképzelést, az értelmes emberi életről alkotott elképzelést, amely csak a filozófia révén lehetséges. A XVII. század metafizikus rendszereinek megteremtői azt az antik korra jellemző meggyőződést alapozzák meg, amely szerint a filozófia független a gyakorlati élettől, azt a meggyőződést, amely valójában csupán a gyakorlati életnek a filozófiától való függetlenségét tükrözi.

Az idealisták szembeállítják a „tiszta" elméletet a tapasztalattal, ami által bizonyos mértékig a való helyzetet rögzítik, de ezt egyben a filozófiai tudás és a valósághoz való filozófiai viszony áthághatat-

lan elvévé is emelik. A materalisták elítélik a filozófának ezt a szembeállítását a tapasztalati tudással, a filozófia és a természettudományok szövetségét hirdetik, s ezzel közvetlenül az elméleti tudás fejlődésének a kapitalista haladás által ösztönzött új tendenciáit fejezik ki.

A filozófiának a tapasztalati tudással való szembeállítása csupán az érem egyik oldala. A másik oldal, amint már fentebb hangsúlyoztuk, a szűkös érdekekkel, gondokkal terhes mindennapi, gyakorlati életben való „fölülemelkedés". Ez az intellektuális arisztokratizmus, amely a bölcselkedés legrejtettebb magva, teljesen érthető a rabszolgatartó társadalom uralkodó osztályának legműveltebb részénél. Táptalajra lel a hűbéri társadalomban is, nevezetesen a hívságos evilági élet, a hiúságok hiúsága, a minden dolgok hiábavalósága keresztény interpretációjában. De vajon miért válik ez a szellemi arisztokratizmus alapvető filozófiai hagyománnyá, amely könnyedén hatol be a polgári filozófia fejlődésébe még abban a történelmi korszakban is, amikor az aktívan beavatkozik a társadalmi-politikai mozgásba, és harcba száll a hűbéri renddel és ideológiájával? Vajon kielégítő magyarázat-e erre a filozófiai elmélet fejletlensége, amely elkerülhetetlenül szemlélődésre ítéli a filozófiát? Ez alighanem csak az egyik ok. A fő ok azonban véleményünk szerint az, hogy a filozófia „szemlélődő jellegét", vélt pártatlanságát magának az antagonisztikus társadalom uralkodó osztályainak a helyzete idézi elő, amelyek számára a társadalmi status quo nem történeti-átmeneti stádium a társadalom fejlődésében, hanem a civilizáció „természetes" feltétele. Jellemző, hogy a forradalom előtti polgárság ideológusai úgy fogták fel a hűbéri rend felszámolásának szükségszerűségét, mint a természetes emberi kapcsolatok helyreállításának szükségességét, hogy valóra váltsák a tiszta ész követeléseit az uralkodó feudális rendek önző „pártosságával" és partikularizmusával szemben.

Így tehát a Marx előtti filozófia vélt pártatlansága ugyanolyan objektív tény, mint bármely látszat, amely – mint ismeretes – ellentmond a lényegnek, de egyúttal lényegi ellentmondást fejez ki. A vélt pártatlanság mint a történetileg meghatározott filozófiai tudás lényeges jellemzője külön vizsgálatot érdemel. Lényegében véve minden Marx előtti filozófia osztja ezt az illúziót, és úgyszólván ebből a

látszatból él. Ebből a szemszögből nézve érthetővé válik, hogy a marxista filozófia megalkotása, amely tudatosította és nyíltan meghirdette pártosságát, és a pártosságot a filozófia rendező meghatározottságának fogta fel, forradalmi szakítást jelentett a szentesített, évezredes filozófiai hagyományokkal. De ez a szakítás egyúttal kimutatta a filozofálás valódi társadalmi hátterét is. A marxizmus ellenfelei viszont a filozófia társadalmi lényegének ebben a feltárásában a filozófia megtagadását látták. Ez a figyelemreméltó tény nemcsak a polgári filozófia osztálytermészetére utal: a tudományos filozófiai ismeret kialakulása történelmi folyamatának ellentmondásait is jellemzi.

A filozófiai tudat szembeállítása a magasztos törekvésektől idegen, közönséges élettel a filozofálásnak még egy lényeges társadalmi elemét és ösztönző motívumát rejti magában, amelyet rendszerint figyelmen kívül hagynak a speciális filozófiatörténeti tanulmányokban. Ebben a szembeállításban sajátosan tükröződik az osztálytársadalom némely olyan antagonisztikus ellentmondásának keletkezése és ösztönös fejlődése, amely nemritkán az uralkodó osztályok képviselőit is aggodalommal tölti el. Következésképpen a filozófiának a rabszolgatartó, a hűbéri és a tőkés társadalom történelmileg meghatározott gyakorlatával való szembeállítását pozitív oldaláról is tekintetbe kell venni.

Utaljunk e tételünk magyarázataképpen a Thalészról szóló, ismert legendára, amelyet Platón mesélt el: „Egy okos és tréfás szolgáló . . . Thálészt, mikor egy gödörbe bukott, míg az eget nézte, azzal tette nevetségessé, hogy az égen történő dolgokat szeretné tudni, de azt se veszi észre, ami az orra előtt a lábánál van" (70, II, 143). Ám Thalész, mint ismeretes, tényleg képes volt távoli dolgok megismerésére: megjósolta például a napfogyatkozást. Amint Arisztotelész elmondja, nem idegenkedett a gyakorlati foglalkozásoktól sem: „Midőn ugyanis szegénysége miatt folyton azt hányták szemére, hogy bölcsessége semmi hasznot sem hajt neki, kiszámította, mint mondják, csillagászati úton, hogy bő olajtermés lesz, s bár kevés pénzzel rendelkezett, még a télen valamennyi milétoszi és khioszi olajsajtóra foglalót adott, s olcsón kibérelte őket, mivel senki sem ígért többet; mikor aztán elérkezett az olajsajtolás ideje, egyszerre és hirtelen nagy ke-

reslet támadt, s ekkor ő olyan áron adta az övéit bérbe, ahogy akarta, s így sok pénzt harácsolva össze, bebizonyította, hogy könnyű megvagyonosodniok a bölcselőknek, ha éppen akarnak, csakhogy nem ez ám az ő céljuk!" (*7d*, 33). Thalész egyébként nem folytatta oly sikeresen indult vállalkozói tevékenységét, hanem abbahagyta és ismét a bölcseletnek szentelte magát, ahogyan akkoriban értették azt, vagyis a megismerésért való megismerésnek, jóllehet a csillagászatnak és a geometriának (amelyek a filozófia részei voltak) mint „alkalmazott tudománynak" is volt jelentősége.

Ismeretes, hogy Thalész csatornaépítést is vezetett, és megoldott néhány egyéb közvetlen gyakorlati jelentőséggel bíró feladatot is. Ám a bölcselet, amint az antik hagyomány állítja, fölülemelkedik mindezeken a hétköznapi foglalatosságokon, különösképpen a haszonszerzésen, az önző érdeken, a gazdagság utáni sóvárgáson, mivel a filozófia lényege szüntelen törekvés a tudás és az igazi emberi élet eszménye felé.

Elemezzük ezt a legendát az adott korszak legfontosabb társadalmi eseményeinek szemszögéből, amelyek külön kutatás tárgyává lettek Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete" című munkájában. Engels az ógörög nemzetségnek a fejlődő áru-pénzviszonyok hatása alatt történt felbomlásáról beszélve rámutat, hogy Attika szabad lakosságának tömege, főképpen a kisparasztok, uzsoraadósságba keveredtek a jelentéktelen kisebbséget alkotó gazdagokkal szemben, akiknek kénytelenek voltak évi termésük öthatodát átadni földbérleti díj vagy az elzálogosított földtelkeket terhelő adósság fejében. Ha ez kevésnek bizonyult az adósság törlesztésére, akkor az adósnak, hogy elszámolhasson hitelezőjével, gyermekeit kellett külföldre rabszolgának eladnia (*1b*, II, 239).

Szolón reformjának lényege a földterületekre adható uzsorakölcsön megszüntetése volt, s az olyan adóskötelezettségek vállalásának megtiltása, amelyek rabszolgai függésbe hozták volna az adóst a hitelezőtől (*1b*, II, 242). Szolón nem a vagyontalan osztályok érdekeinek kifejezője volt. A nemzetségi arisztokrácia e képviselőjét szemlátomást olyan okok vezérelték cselekedeteiben, amelyek valamenynyi nemzetségtag egységbe tartozásának a nemzetségi társadalomra jellemző tudatában gyökereztek. Ám ez az egység összeegyeztethetet-

len volt a magántulajdonnal, az áru- és pénzviszonyokkal, amelyeknek megjelenése, amint Engels rámutatott, mozgásba hozta az emberek legalantasabb ösztönöit és szenvedélyeit, és összes egyéb hajlamaik rovására fejlesztette ki ezeket bennük. „A leplezetlen kapzsiság volt a civilizáció hajtóereje első napjától máig . . ."(*1b*, 293). A továbbiakban ezt a kielégíthetetlen haszonvágyat idealizálta a kizsákmányoló osztályok néhány ideológusa, ami az antik korban természetesen nem történhetett meg. Csaknem minden antik filozófus élesen elítéli a haszonlesést, jóllehet többségük helyesli a rabszolgatartást. A haszonszerzés szenvedélyének ezt az elítélését nyilvánvalóan az magyarázza, hogy az áru- és pénzviszonyok nem váltak még uralkodóvá. Uralkodó társadalmi viszonyokká csupán a kapitalizmus megszilárdulásának korszakával válnak.

Ám a XVII–XIX. század polgári filozófusai is távol álltak attól, hogy dithirambusokba foglalják a haszonvágyat. Ők is elítélik, jóllehet nem azért, mert az áru- és pénzviszonyok még nem váltak uralkodóvá, hanem éppen, mert a kapitalizmus minden társadalmi viszonyt a készpénzre redukál. Hegel a polgári társadalmat (bürgerliche Gesellschaft) a szükség és az értelem birodalmának nevezi. Ez nem engedmény a feudális ideológiának, csupán tudatosítja, hogy a filozófia milyen megalázó helyzetben van a tőke birodalmában, ahol is csupán mint a nem-produktív munka specifikus formája létezik.

Marx rámutatott arra, hogy a kapitalizmus ellenségesen viseltet a szellemi tevékenység némely formájával szemben. Meglepő-e hát, hogy a szellemi tevékenységnek ezek a formái annak ellenére, hogy *objektíve* a kapitalista haladás szükségleteit fejezik ki, ellenzékiek e haladás legvisszataszítóbb jelenségeivel szemben? Amikor Hegel azt írta, „hogy megunva a közvetlen szenvedélyek mozgalmait, a valóságban a filozófia szemlélődésre adja magát" (*36b*, 746), ezzel őszintén fejezte ki viszonyát a hétköznapi kapitalista valósághoz, jóllehet a polgári demokratikus átalakulások a világtörténelmi haladás betetőződésének tűntek fel szemében.

Nem szabad azt hinnünk, hogy a haladó polgárság filozófusait a kapitalista vállalkozókéival azonos indítékok ihlették. A polgári filozófia (és művészet), amennyiben nem válik a kapitalizmus egyér-

telmű apológiájává, igyekszik a hétköznapi polgári lét fölé emelkedni, és bizonyos értelemben felul is emelkedik azon.[9]

Ily módon, amikor a filozófusok azt képzelik, hogy elméleti tevékenységük folytán felülemelkedhetnek a világon, amely nem lelkesíti őket, még ha egyedül lehetségesnek ismerik is el, ennek reális alapja a társadalmi haladás antagonisztikus jellegében keresendő. Mint Marx mondja: „A *filozófus* magát – tehát úgyszintén az elidegenült embernek egy elvont alakját – alkalmazza *mércéül* az elidegenült világra" (*1f*, 103). Ám ugyanez a filozófus, mint az uralkodó vagy kizsákmányoló osztály gondolkodója, nem ismeri fel a szellemi alkotó tevékenység elidegenedésének valódi forrását. Ellenkezőleg, ennek a szellemi elidegenedettségnek a következtében szellemileg függetlennek képzeli magát azoktól a társadalmi erőktől, amelyeknek érdekeit kifejezi, olykor nem is érezve irántuk semmiféle személyes elkötelezettséget.

A filozófia mint az antagonisztikus társadalom viszonyai között elidegenedett társadalmi tudat – amint Marx és Engels írják – csupán transzcendens, absztrakt kifejeződése volt a dolgok állásának, és éppen „a világtól való *képzelt különbsége* miatt azt kellett hinnie, hogy mélyen maga alatt hagyta a meglévő állapotokat és a valóságos embereket; másrészt úgy látszik, hogy a filozófia, minthogy nem *valóságosan* különbözött a világtól, nem is mondhatott róla *valóságos ítéletet*, nem érvényesíthetett vele szemben reális megkülönböztető erőt, tehát nem avatkozott be *gyakorlatilag*, hanem legjobb esetben meg kellett elégednie egy in abstracto gyakorlattal" (*1a*, 2,

[9] Az elméleti természettudomány társadalmi státusza hosszú idon át nemigen különbozott a filozófiáétól. Radikálisan csak akkor valtozott a helyzete, amikor a műszaki tudományokkal egyutt a technikai haladás leghatalmasabb szellemi potenciájává vált. És az elméleti természetkutató mégis állandóan érzi *elidegenedettségét* a kapitalista biznisz világában. Jellemzóek ebben a vonatkozásban Einstein gondolatai azokról az okokról, amelyek az embert a tudományos alkotás szentélyébe vezérlik. Ezek az okok természetesen kulonbózoek, de az egyik legfőbb közülük „az a vágy, hogy az ember otthagyhassa a hétkoznapi életet, gyotró kegyetlenségével és vigasztalan uressegével, otthagyja onmaga orokosen változó szeszélyeit. Ez hajtja az érzékeny lelki húrokkal rendelkező embereket a személyes gondok világából az objektiv látás és ertés világába" (*25*, 40). Nem emlékeztet ez Hegel fentebb idézett kijelentésére?

38–39). Ez a megállapítás elvi jelentőségű egyfelől a filozófia szemlélődő jellege, vélt pártatlansága, elidegenedett létformája, másfelől az elidegenedett társadalmi viszonyok elleni tiltakozása közötti szerves összefüggés megértése szempontjából.

5. TÁRSADALMI TUDAT ÉS TUDOMÁNY

A „mi a filozófia?" kérdés helyes feltevéséhez szükséges a tudományok és a társadalmi tudatformák közötti viszonylagos különbség tisztázása is, minthogy a filozófia közvetlen kapcsolatban áll mind az előbbiekkel, mind az utóbbiakkal. A tudományokat kutatásuk tárgya határozza meg (és különbözteti meg egymástól): éppen a tudomány tárgyából következik a tudomány társadalmi funkciója. Ennek megfelelően a fizika társadalmi funkciója lényegesen különbözik a politikai gazdaságtanétól.

A társadalmi tudat formáit illetően azt mondhatnánk, hogy kizárólag társadalmi funkciójuk jellegében különböznek egymástól, és ez határozza meg őket. Aligha szorul bizonyításra, hogy a művészetnek is, a vallásnak is saját társadalmi funkciója van, s e funkciókülönbségük nem magyarázható a kutatás tárgyával. „A tudat (das Bewusstsein) – mondja Marx és Engels – sohasem lehet más, mint a tudatos lét (bewusstes Sein), az emberek léte pedig az ő tényleges életfolyamatuk" (*1a*, 3, 24). Ez a tétel egyaránt vonatkozik a társadalmi és az egyéni tudatra. A lét tudatosítása lényegileg különbözik a lét – a természet és a társadalom – kutatásától. Tudatosítás már bármiféle kutatás előtt is létezik, és nem függ attól. Az, hogy a kutatás eredményei tudatosulnak, tudati tartalommá válnak, nem mossa el a tudomány (a kutatás) és a tudat közti minőségi különbséget. A társadalmi tudatnak, például az erkölcsnek, nincs kutatási tárgya, de a társadalmi létet tükrözi. Kutatási tárgya az etikának van, s ez éppen az erkölcs.

A társadalmi tudat, jóllehet a társadalmi létet tükrözi, ezzel még nem lesz a társadalmi lét *megismerésévé:* ehhez a lét kutatására van szükség, mely nem volt mindig, s ha volt is, természetesen nem mindig vezetett célra. A társadalmi lét megismerése, mint minden

megismerés, határtalan. Ami a társadalmi tudatot illeti, az a történelmileg meghatározott társadalmi lét keretei közt kap viszonylagosan befejezett formát, amely nem a megismerés előrehaladó folyamata, hanem elsődlegesen a gyökeres társadalmi-gazdasági átalakulások következtében változik lényegesen. Nyilván erre gondolt Marx, amikor azt írta, hogy a társadalmi forradalmak vizsgálatakor „mindig különbséget kell tenni a gazdasági termelési feltételekben bekövetkezett anyagi, természettudományos szabatossággal megállapítható forradalmasodás és a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai, egyszóval ideológiai formák között, amelyekben az emberek ennek a konfliktusnak a tudatára jutnak, és azt végig harcolják" (*1a*, 13, 6–7). Természetesen a tudományos kutatás tárgyává vált társadalmi tudat bizonyos történelmi körülmények közt tudományosan megalapozott tudattá alakulhat, de ez nem szünteti meg sajátosságát. Ezt a kérdést a filozófia ideológiai funkciójának elemzésével kapcsolatban fogjuk külön szemügyre venni.

Nem szabad természetesen metafizikusan szembeállítani egymással a tudatot és a tudást. A társadalmi lét tudatosítása magába foglalja a róla szóló tudást is, de ez még nem tudományos tudás, mert az objektív tartalom és a szubjektív elképzelések nem válnak külön benne. Az is nyilvánvaló, hogy a kutatás eredményeként nyert ismeret szintén a tudat tartalmává lesz. Ám a tudatnak és a tudásnak ez a dialektikus egysége nem szünteti meg lényeges különbségüket.

A tudományban nemcsak az objektív – természeti vagy társadalmi – valóság, hanem tükrözése is elemzésre kerül, amelynek során elválik az igaz a hamistól; az utóbbi szintén a valóságot tükrözi, ha nem is adekvát módon. Ezért a tudomány különleges tükrözés, amely az általa alkalmazott kutatási és ellenőrzési módszerek segítségével sajátos elméleti szűrőt alkot, amit aligha mondhatunk el a társadalmi tudatformákról, hacsak – amint erről fentebb már szó esett – nem válnak a társadalmi lét tudatosításának sajátosan tudományos formáivá.

A filozófiának az emberiség intellektuális fejlődése történetében elfoglalt helyzetét nagymértékben az határozza meg, hogy társadalmi tudatforma és kutatás is egyben: ez utóbbi vonatkozásban elvi-

leg hasonló lehet bármely más tudományhoz. A filozófia mint társadalmi tudatforma speciális társadalmi funkciót töltött (és tölt) be, amelynek elemzése természetesen nem tárhatja fel a filozófiai vizsgálódás tárgyát. Mint társadalmi tudatforma, először csak a marxizmus révén vált tudományos kutatás tárgyává. A Marx előtti filozófusok a filozófiát a történelmileg determinált társadalmi viszonyoktól független tudománynak vagy tudományfeletti ismeretnek tekintették. Innen ered a filozófia „pártatlanságának" illúziója, amelynek nemcsak gazdasági, hanem elméleti gyökerei is vannak. A társadalmi tudat fogalmát a marxizmus, a materialista történelemfelfogás dolgozta ki, amely a *társadalmi* létet a tudományos-filozófiai kutatás külön sajátos tárgyává teszi.

A tudományos filozófia kialakulása és fejlődése a társadalmi tudat tudományos formájának, vagyis a marxizmusnak a megteremtése révén jöhetett létre. A marxista filozófia társadalmi funkciója elszakíthatatlanul összekapcsolódik vizsgálata tárgyával: mindennemű természeti, társadalmi és emberi lét változásának és megismerésének legáltalánosabb törvényeivel. A filozófia fejlődésének marxista kutatása azoknak a sajátos filozófiai illúzióknak a leküzdését jelenti, amelyek elzárták a filozófia előtt a saját lényege megértéséhez vezető utat. Első ízben értette meg az ember a filozófia történetét a társadalmi szükségletekhez, a társadalmi-gazdasági folyamatokhoz, az osztályharchoz való viszonyában. A materialista történetfelfogás a saját fejlődését kritikailag összegező filozófia önismeretének tudományos elméleti alapjává lett.

A csak *általános*, minden fejlődési folyamatra érvényes ismeretekkel jellemzett fejlődés fogalma közvetlenül nyilvánvalóan nem alkalmazható a filozófiatörténeti folyamatra. A filozófia fejlődése annyira sajátságos, hogy e sajátszerűségről alkotott egyoldalú elképzelés a polgári filozófiatörténészeket nemritkán magának e fejlődés tényének a tagadásához vezeti el. A filozófiai eszmék fejlődése specifikumának vizsgálata külön feladat, amely nem oldható meg a jelen munka keretei között. Az általunk feltett kérdés megválaszolásához azonban feltétlenül szükséges általános képet alkotnunk erről a folyamatról.

A filozófia, paradox kifejezéssel élve, történelmileg a tudományos

ismeret tudományelőtti formájaként jött létre. A filozófiát évszázadokon át az emberiség szellemi történetében vezető vagy legalábbis élenjáró tudománynak tartották. Ám a szaktudományok fejlődése és a tudományosság fogalmának szakszerű kimunkálása megmutatta, hogy ez a fogalom alkalmazhatatlan a filozófiára, amint mondani szokták, minden tudományok anyjára. A tudománytörténet a rendszeresen megvalósuló haladás világos képét tárja elénk. A filozófiatörténetben a tudás effajta fokozatos fejlődését csupán speciális kutatás útján lehet feltárni, amelynek elengedhetetlen előfeltételeit a filozófiai tanok többsége rendszerint elutasítja.

Anélkül, hogy e kérdés részletesebb vizsgálatába bocsátkoznánk, feltételezzük, hogy a filozófia történeti fejlődésének sajátosságát – keletkezésétől a marxizmus tudományos filozófiájának megjelenéséig – mint *keletkezést-fejlődést* határozhatjuk meg, vagyis mint olyan előrehaladást, amely szüntelen vissza-visszatér a kiinduló elméleti pozíciókhoz, de amely egyben a filozófia szaktudománnyá válásának feltételeit alakító, előrehaladó mozgás. E feltételeknek azonban csak olyan történelmi körülmények között lehet eleget tenni, amelyek a filozófusok munkájától függetlenül alakulnak: a társadalmi-gazdasági körülményekre, a történelmi tapasztalatok felhalmozódására, a természet- és a társadalomtudományok fejlődésére gondolunk.

A keletkezés: a születés és a megsemmisülés folyamatának egysége, az egyik állapotból a másikba való átmenet, a fejlődés nélkülözhetetlen mozzanata. A keletkezés hegeli fogalmát mindenekelőtt visszafordíthatósága jellemzi; a fejlődés viszont olyasfajta változás, amely nem visszafordítható jellegű. Igaz, Hegel abszolutizálta a keletkezéshez tartozó visszafordíthatóságot, mivel a „tiszta lét" és a „semmi" absztrakcióit vizsgálta, amelyek – tanítása szerint – szüntelenül át- meg átmennek egymásba. De Hegel azt is bizonyította, hogy e kölcsönös egymásba átcsapásnak az eredménye egy *meghatározott* lét keletkezése, s ezzel elismerte, hogy a keletkezés visszafordíthatósága nem abszolút, hanem viszonylagos.

A keletkezés hegeli jellemzésének közvetlenségét a marxizmus filozófiája küzdi le, amely ezt a folyamatot egy meghatározott minőségből a másikba történő átmenetként jellemzi, amelynek értelmében

lehetséges visszafordíthatóságának határait tartalma és feltételei szabják meg.

A keletkezést mint a fejlődés *mozzanatát* nem szabad minimálisan rövid idő alatt lejátszódó folyamatnak tekinteni. Az osztálytársadalom, a hűbéri, úgyszintén a tőkés társadalmi alakulat keletkezése évszázados folyamat. Még huzamosabb ideig tartanak – olykor évmilliókra terjednek – a keletkezési folyamatok az élettelen és az élő természetben.

Lenin a kapitalizmusból a szocializmusba vezető átmeneti időszakról szólva rámutat, hogy az egymástól minőségileg különböző, sőt egymást kizáró társadalmi rendszerek jelenléte jellemző rá. Analógiával élve, ugyanez mondható el a filozófiáról is. A tudományos filozófiai elmélet történelmi keletkezési folyamatának kutatása a filozófia fejlődésének minden szakaszán a hit és a tudás, az előítélet és a tudományos meggyőződés, a megalapozatlan, olykor fantasztikus elképzelések és a tényleges felfedezések együttélését és harcát tárja fel. A filozófia keletkezése-fejlődése történeti folyamatának keretében állandóan lejátszódik a hátráló mozgás is, ami lehetetlen a tudományos ismeret fejlődésében, ahol ugyanaz a hiba nem ismétlődik meg, vagy legalábbis nem ugyanazon a módon. A filozófiában viszont gyakran kezdődik minden mintegy az elejéről, bár természetesen ezek a filozófia fejlődése által már meghaladott pontról kiinduló, ismételt előrehaladások szűkítik a régihez való visszatérés határait, a keletkezés „önkényét". A filozófiai haladás fokozatosan korlátozza a visszafordíthatóságot, de sohasem szünteti meg teljesen: e visszafordíthatóságban pozitív mozzanat is van, s ez éppen a tudomány és a történelmi tapasztalat új adatai alapján való visszatérés a régi kérdésekhez.

A Marx előtti filozófusok elméleti és osztálykorlátaik következtében rendszerint nem értették a filozófiatörténeti folyamat sajátosságát és a keletkezés szerepét a filozófiai ismeretek fejlődésében. Saját filozófiai tanításaikról azt hitték, hogy – mondhatni – az ő fejükben született meg. Ezek a filozófusok a filozófiai tudás befejezett rendszereit hozták létre, amelyeket a további fejlődés annál gyorsabban rombolt szét, minél befejezettebbek voltak.

Nagy Sándor birodalma röviddel alapítójának halála után szét-

hullott: a diadochusok harca csupán a birodalom belső gyengeségének elkerülhetetlen megnyilvánulása volt. A filozófiai „birodalmak" annál gyorsabban bomlanak szét, minél tágabb valóság-szférákat „hódítanak meg" anélkül, hogy tényleges megismerő eszközökkel rendelkeznének ahhoz, hogy megvessék lábukat ezeken a területeken. A szkepticizmus (különböző formáit tekintve, az antiktól a hume-izmusig és a XIX–XX. századi pozitivizmusig) – a filozófia történelmileg szükségszerű visszavonulása az általa látszólag meghódított pozíciókból, ami, hogy úgy mondjuk, teljesen rendezetten történik, de rendszerint nem jár együtt vele a filozófia által elszenvedett vereség valóságos okainak megértése.

A marxizmus előtti filozófia története tehát nem az egyik eredménytől közvetlenül a másikhoz halad előre: a filozófia minduntalan *különbözőképpen jelenik meg* az időben, azaz más- és másképpen igyekszik megoldani még nem egészen világosan tudatosított feladatát. A filozófia történelmileg tapogatja ki tárgyát, és minduntalan el-elfordul tőle, noha a pozitív tudományok fejlődése fokozatosan és elkerülhetetlenül megszabja a filozófiai kutatás határait, amelyeket a spekulatív idealizmus a priori igyekezett kijelölni.

A filozófia történelmi fejlődése során elért haladás nemcsak pozitív módon, azaz elméleti tételekként összegeződik, amelyek annak ellenére megtartják jelentőségüket, hogy ellenfeleik vitatják vagy cáfolják őket, hanem olyan kérdések megsokszorozódó, tagolt, differenciált feltevésének formájában is, amelyek a kutatás új problémáit és irányait tárják fel, felderítik leküzdésüknek nehézségeit és lehetőségeit, kimutatják a korábbi megoldások elégtelenségét vagy tarthatatlanságát, ami azonban nem zárja ki az erre a filozófiai fejlődés által már diszkreditált útra történő visszatérés ismételt kísérleteit. Ezekben a hátrálásokban, a meghaladott tévedésekhez való állhatatos ragaszkodásban nyernek filozófiai kifejezést a reakciós, konzervatív társadalmi osztályok törekvései, valamint a haladó erők következetlensége.

A marxizmus filozófiájának létrejötte minőségi változást jelent a filozófiai ismeret fejlődésének jellegében. Ez a fejlődés nem veszti el a filozófiai problémák sajátszerűségétől meghatározott specifikumát, amelyek sohasem „zárulnak le", mivel az új tudományos adatok és

a történelmi tapasztalat lehetővé teszik a már megoldott filozófiai problémák megoldásának szakadatlan gazdagítását. A marxizmus előtti filozófiában előtérben álló keletkezési folyamat a marxista filozófia fejlődésében alárendelt folyamattá válik. Ezáltal a keletkezés szervesen kapcsolódik bele a tudományos filozófia fejlődési folyamatába, ez a filozófia már nem veti el a meghódítottat, új „területeket" vesz birtokba, s kutatási módszereit tökéletesítve, figyelembe véve más tudományok eredményeit, s mind mélyebben hatolva be kutatása tárgyába, tántoríthatatlanul halad előre. A marxista filozófia története szemléletes bizonyítéka e pozitív fejlődési folyamatnak. Azt mutatja, hogy a marxista filozófia nem változatlan, egyszer s mindenkorra, az emberiség fejlődésének elkövetkező évezredeire szólóan megteremtett valami, hanem olyasmi, ami az egész további filozófiai fejlődésben megőrzi saját elvét, ami állandóan gazdagodik az új történelmi tapasztalattal és a szaktudományok eredményeivel.

Ami a dialektikus és történelmi materializmus létrejötte után megváltozott formában továbbélő polgári filozófiát illeti, az a marxizmussal szemben tanúsított ideológiai ellenségessége miatt továbbra is a keletkezésnek ebben a történelmileg túlhaladott folyamatában, vagyis a még tényleges létet nem jelentő „léttől" a „semmihez" és vissza irányuló mozgásban van, a távoli múlt filozófiai tanait galvanizálja új életre, a kapitalista rendszer válsága szülte új ideológiai szükségletek szellemében interpretálja a régi kérdéseket.

A pozitív filozófiai ismeretek lehetőségét tagadó szellemiség a XIX. század második felében és a XX. században vált uralkodó tendenciává a polgári filozófiában. E filozófia fejlődése egyben felbomlását is jelenti, ami nem zárja ki új kérdések felvetését, sőt a filozófia egynémely hagyományos problémájának mélyebb vizsgálatát sem, ámde lehetetlenné teszi a tudományos-filozófiai világnézet kialakulását: ez a dialektikus és történelmi materializmus által képviselt világnézet természetesen még korunk legkimagaslóbb polgári filozófusai számára sem fogadható el, mivel ők is megmaradnak *polgári* gondolkodóknak.[10] Éppen ezen a körülményen alapul a filozófiai

[10] Helyesen mutat rá M. V. Jakovlev, hogy a tudományos filozófia lehetőségének és szükségességének tagadása különösképpen jellemző az imperialista burzsoázia ideológusaira: „Nietzsche mint a imperialista burzsoázia, valamint a

tudomány lehetőségének a modern burzsoá filozófiát jellemző tagadása. A marxizmus tudományos filozófiája és a tudományosság elvét elutasító modern polgári filozófia közötti ellentmondás megoldatlan probléma látszatát kölcsönzi a „mi a filozófia?" hagyományos kérdésének, jóllehet a dialektikus és történelmi materializmus kialakulásának és fejlődésének történelmi folyamata már megoldotta ezt a kérdést.

6. A „MI A FILOZÓFIA?" KÉRDÉS EGZISZTENCIALISTA INTERPRETÁLÁSÁNAK BÍRÁLATÁHOZ

Említettük már, hogy Heidegger nem csupán a filozófia, hanem az egész civilizáció számára sorsdöntő kérdést lát az általunk vizsgált kérdésben. Bármit tartsunk is a kérdésnek erről a nyilvánvalóan nem eléggé megalapozott, absztrakt felvetéséről, kétségtelenül tartalmazza a probléma valóban kiemelkedő jelentőségének belátását. Heidegger, más filozófusoktól eltérően, nem szűkíti le a problémát arra, hogy a filozófia többé-kevésbé elfogadható meghatározását keresse. Annak is tudatában van, hogy e kérdésnek maguktól a filozófusoktól származó felvetése, az adott válaszokkal való elégedetlenség, valamint a kérdésre való szüntelen vissza-visszatérés arról tanúskodik,

nagy pénzmágnások és a junkerek prófétája, a tudományos megismerésre való törekvés miatt az egész megelőző filozófiát elveti, és a modern burzsoá filozófia elé új feladatot állít, amelyet a következő formulával határoz meg: „a hatalom akarása". A filozófia legfőbb céljává az uralomra és nem a tudományos megismerésre való törekvésnek kell válnia. A magukat a „tudomány embereinek" és az „igazság szolgáinak" nevező korábbi filozófusok helyébe „igazi filozófusoknak", a „jövő filozófusainak" kell lépniük, akiknek nem tudósoknak és moralistáknak kell lenniük, hanem „parancsolóknak és törvényhozóknak" (*141*, 96). Természetesen nem véletlen, hogy a tudományos filozófia eszméjének tagadása Nietzschénél (akár számos más, modern irracionalistánál) szervesen kapcsolódik a tudománnyal és a filozófia történelmi múltjával szemben tanúsított nihilista magatartáshoz.

hogy a vita tárgya nem egyszerűen a filozófia és a nem-filozófia különbsége, a filozófiai ismeretek keletkezéséről és lényegéről, a filozófia helyéről, mi több, magáról a filozófia létéről van itt szó. Ezért ha ez a kérdés „nem maradhat társasági csevegés tárgya, akkor nyilvánvalóan problémát kell jelentenie számunkra a filozófiának mint olyannak. Így van-e ez? S ha így van, milyen mértékben jelent számunkra problémát a filozófia?" (*37b*, 19).

Heidegger elutasítja a filozófiának mint az ész tudományának egyoldalúan racionalista értelmezését, amelynek alapja az ész és az ítélőerő elvi szembeállítása volt (a klasszikus német idealizmusban). E felfogás tarthatatlanságát Heidegger abban látja, hogy magától értetődőnek tételezi azt, amit észnek neveznek. Heidegger ugyanígy megpróbálja elhatárolni magát azoktól is, akik különleges, irracionális tudást hajlamosak látni a filozófiában: hiszen az irracionális szférájának kijelölésekor is szükségképpen az észt kell mértékül alkalmazni. Ám éppen ez jelenti a problémát. Hisz még senki sem határozta meg, mi is az ész. Önerejéből lett-e a „filozófia urává"? Milyen jogon? Honnan nyert rá jogot? Lehetséges, hogy azt, amit észnek hívunk, maga a filozófia formálta ki több mint kétezer éves története folyamán. Ebben az esetben nem az ész a filozófia forrása, hanem a filozófia az ész forrása. S mivel a filozófia története nem más, mint az igazság keresése közben való tévelygésének a története, akkor hát nem éppen az ész-e maga ez a tévelygés, egyszerűbben szólva, az emberi gondolkodás eltévelyedése? Nem különbözik-e éppen ezért a gondolkodás elvileg az észtől? Nem a gondolkodás degradáló formája-e az ész?

Heidegger megpróbál felülemelkedni mind a racionalizmuson, mind az irracionalizmuson, ámde végzetesen vonzódik az utóbbihoz. Ez nem annyira az ész racionalista kultuszának bírálatában nyilvánul meg, amely számos helyes elemet tartalmaz, mint inkább a meghatározhatatlan irracionális lét nyilvánvalóan antiintellektuális koncepciójában. Heidegger e koncepció gyökereit az első görög filozófusok tanításában igyekszik feltárni. Ezért azt javasolja, hogy vissza kell térni a filozófia kezdeti görög meghatározásához, amellyel, bizonyos értelemben, a filozófia létezése kezdődik. „A görög szó mint *görög* szó mutatja nekünk az utat" (*37b*, 7).

Heidegger hangsúlyozza, hogy a filozófiának mint a bölcsesség *szeretetének* a meghatározása egyáltalában nem a szeretetre vonatkozik. „Az érzelmeknek, még a legszebbeknek is, semmi közük a filozófiához. Amint mondani szokták, az érzelem valami irracionális" (*37b*, 6). Mire vonatkozik hát a filozófiának ez a meghatározása? Szemlátomást nem annyira a szeretetre, mint inkább a bölcsességre, e szeretet elérhetetlen tárgyára. Heidegger azonban „logoszról" beszél, amely egyszerre szó is, sors is, valamint mindent meghatározó lét. A görög szó, amennyiben „logosz", Heidegger szerint arra vall, hogy az ember, az emberi tudat még nem állt szemben a léttel, hanem magában abban létezett, maga volt a lét. A szó mint „logosz" Heidegger szerint azt jelenti, hogy még nem létezik a szubjektum és az objektum, a lét és a tudat közötti ellentét, az a szakadás, amely az egzisztencialista koncepció szerint az egész nyugati filozófia, tudomány és civilizáció történetét meghatározta. Innen a következtetés, hogy a filozófia – s ennek az első görög filozófusok tudatában voltak, de nem *közvetlenül* voltak tudatában, és ezért lényegében véve nem filozófusok, hanem valami több voltak – az emberi létezés megfelelése a létnek, mint minden meglevő, megjelenő és tárgyi rejtett alapjának. „A »mi a filozófia?« kérdésre adandó válasz lényege az, hogy megfelelésbe kerülünk azzal, amire a filozófia irányul. Ez pedig: a létező léte" (*37b*, 33).

Az ember, Heidegger szerint, mindig és mindenütt megfelelésben van a léttel, de nincs ennek tudatában, mivel közvetlenül a létező hatalmában van – az őt körülvevő tárgyakéban, a személytelen emberi viszonylatokéban –, s ezért nem számol a lét követelményeivel. A filozófia visszatérés önmagunkhoz, a tulajdonképpeni léthez, létezésünk és a lét megfelelésének tudatos helyreállítása, az egzisztenciális emberi lényeg megvalósítása.

Heidegger szerint az ógörög filozófiában a nyelv lényege mint „logosz" közvetlenül feltárult, az utána következő filozófia viszont elvesztette a létnek ezt az elsődleges intuícióját, s a modern ember csak úgy közeledhet hozzá, ha folyton vissza-visszatér a filozófia ógörög forrásához. „A filozófia az a különlegesen elsajátított és kibontakoztatott megfelelés, amely a létező léte követelményének megfelel (entspricht). Akkor tanuljuk meg felfogni, hogy mi is a filozó-

fia, ha megtudjuk, hogyan, mi módon létezik a filozófia. A filozófia mint a megfelelés módja létezik – olyan megfelelésé, amely összhangban van a létező létének hangjával. Ez a megfelelés (Ent-sprechen) megnyilatkozás (ein Sprechen). A *nyelv* szolgálatában áll" (*37b*, 43–44).[11]

A filozófia ily módon a létező létére irányuló, állandó kérdezés, az ember törekvése, hogy utat találjon saját létéhez, amely egyben általában vett lét, kísérlet arra, hogy koordinálja vele saját létezését. Ez nem több kérdezgetésnél, próbálkozásnál, minthogy a lét megfoghatatlan. Az a lét is megfoghatatlan, amely mi magunk vagyunk; a legtöbb, amit a filozófia elérhet, de csakis akkor, ha igazi (egzisztencialista) beállítottság hatja át: tudatosítani, hogy a lét *van*, hogy az minden létező léte. Sem a gondolkodás, sem a nyelv, sem más intellektuális aktus nem hatolhat be a létbe, mind megreked a létezőben, és csak ha tudatosítjuk, hogy ez csupán a létező, akkor hallgathatunk a „lét hangjára", s rá figyelve, engedelmeskedhetünk hívó hangjának.

Nem nehéz megérteni, hogy a lét Heidegger filozófiai szótárában nem más, mint a megismerhetetlen kanti „magánvaló dolog". Heidegger azonban, Kanttal ellentétben, feltételezi, hogy a filozófiának csak annyiban van értelme, amennyiben elfordul a megismerhető létezőtől, és igyekszik tudatosítani (nem megismerni, mert az lehetetlen) a létező megismerhetetlen létének itt jelenvalóságát felfogva azáltal, hogy a létező éppen mert létező, nem lét.

Heidegger ily módon filozófiailag megalapozza, szentesíti a filozófia elhidegülését a tudománytól, a modern idealizmus fejlődésének (felbomlásának) alapvető tendenciáját. A tudományokat úgy interpretálja, mint sikeres és önelégült megismerését a létezőnek,

[11] Marx és Engels a valóság spekulatív-idealista misztifikációját bírálva rámutattak: „A gondolatok világából a valóságos világba való leszállás problémája átváltozik a nyelvből az életbe való leszállás problémájává" (*1a*, 3, 441). Heidegger a spekulatív-idealista hagyományt feltámasztva megkísérli a valóság filozófiai problémáit a nyelv rejtelmeivé változtatni. A nyelvészeti filozófia képviselőitől eltérően, akik számára a nyelvelemzés eszköz a filozófiai problémák **valóságos tartalmának** elsikkasztására, ő a problémák misztifikálása céljából alkalmazza az ilyesfajta elemzést.

amely nem lét, és mint ilyen értelmetlen. A tudomány, következésképpen, menekülés a léttől a létezőhöz, a lét gyáva tagadása, önáltatás. A filozófia, már amennyiben Heidegger „fundamentális ontológiájának" kategorikus imperatívuszát követi, gyökeresen ellentétes a tudománnyal. Nincs tárgya abban az értelemben, ahogyan a tudományoknak van, minthogy tárgya a lét, amelyet nem lehet birtokba venni: mi magunk vagyunk a lét birtokában. Ezért a lét meghatározhatatlan. Meghatározhatatlan, következésképpen, a filozófia is. Nem tudás, hanem tudat, méghozzá merőben individuális, mivel a társadalmi tudat egészében véve a személytelenben, a léttől elidegenültben található.

A filozófiának, állítja Heidegger, le kell mondania bármilyen pozitív vizsgálatáról: a filozófia minden megismerhető realitás és bármilyen azt tanulmányozó elmélet (tudomány) értelmének, létjogának a tagadása. A bölcselet nem küzdi le az emberi személyiség elidegenültségét: csupán arra hivatott, hogy leküzdje azt az illuzórikus elképzelést, amely szerint ez az elidegenültség leküzdhető. A filozófia lényegére vonatkozó kérdésnek ez a „megoldása", könnyű belátni, az egzisztencialista filozófia rövid kifejtésével egyenlő. Máskülönben, ha eltekintünk a létnek Heideggerre jellemző, irracionalista interpretálásától, a következtetések, amelyekhez eljut, alapjában véve egybeesnek a modern burzsoá filozófusok legreakciósabb nézeteivel: az emberi életet nem lehet lényegesen megváltoztatni, a társadalmi haladás csupán látszat, s ennek belátása, amely feltételezi a korunk tudományos-technikai „babonáival" való szakítást, a filozófia legmagasabb rendű eredménye. Ez annyit jelent, hogy az idealista bölcselet válságát mint a filozófia eredeti feladványa ismeretlenének végleges megoldását tüntetik fel.

Megvizsgáltuk Heideggernek a „mi a filozófia?" kérdés értelmezésére tett jelentékeny, nagy igényű kísérletét. Ismeretes, hogy Heidegger a maga „fundamentális ontológiáját" minden előző (pontosabban szólva, a Szókratésszel kezdődő) filozófiai hagyománnyal való gyökeres szakításnak tekinti. Mindazonáltal a „mi a filozófia?" kérdés heideggeri vizsgálata azt mutatja, hogy teljességgel spekulatív-idealista módon veti fel. Nem vizsgálja konkrétan a filozófia fejlődését, a társadalmi életben elfoglalt helyét, a résztu-

dományokhoz való viszonyát. Azt a körülményt, hogy a filozófia, tudományelőtti formájában, mint elméleti tudás keletkezik, később pedig szembekerül a tőle elkülönülő (vagy tőle függetlenül kialakuló) résztudományokkal, Heidegger abszolutizálja, mivel nyilvánvalóan nem veszi észre, hogy a résztudományokkal szemben álló filozófiai tudás egyáltalán nem független azoktól. Heidegger, amikor a létező létét megfoghatatlannak véli, és ily módon ontológiai megalapozását adja a filozófia és a tudományos ismeretek szembeállításának, alapjában véve mellőzi a társadalmi létet, amely lényegileg meghatározza a filozófiát. Számára a filozófia aranykora a múltban található, a filozófia mai feladata pedig az, hogy közelednie kell ógörög forrásához. A filozófia kezdetét a „létfelfogás" legmagasabb fokának tekinti, metafizikusan szembeállítva a „megértést" a tudással, a kutatással. A kutatás tárgyi, a „megértés" viszont a külső tárgyak – amelyek Heidegger szerint a specifikusan emberi, azaz szubjektív megismerési és létezésmód által kialakított származékos valamik – érzékelését megelőző, a priori, „eredeti értelmezésből" eredő, teljesen különleges megragadása a létezőnek. S Heidegger, a Marx előtti filozófusok zömének hibáját megismételve, a saját filozófiáját jellemző meghatározásokat bármiféle tényleges filozófia egyetemes definíciójaként értelmezi.

Az elvontságot, az antihistorizmust, az idealizmust, a materializmusnak a filozófia fejlődésében játszott szerepének teljes meg nem értését, a filozófia pártatlanságának illúzióját, elidegenedésének romantikus idealizálását – a spekulatív bölcseletnek mindezeket az önmagát rég túlélt sajátosságait megtaláljuk Heideggernél, a fenomenológia segítségével megújított formában. A *megértés* tarthatatlan heideggeri kísérlete elszakíthatatlan a történelem, a természet, az ember és a megismerés egzisztencialista idealista magyarázatától.

A filozófia problémáját a dialektikus és történelmi materializmus demisztifikálja és azoknak a valóságos filozófiai problémáknak a vizsgálata során oldja meg, amelyeket a filozófia, a tudományok, az emberiség történelme és a jelenkori történelmi tapasztalat vet föl.

A filozófia mint a megismerés specifikus formája

1. A TUDÁS FORMÁINAK MINŐSÉGI SOKFÉLESÉGE

A tudás tényének kutatása a filozófia egyik legfontosabb feladata. De maga a filozófia is a tudás meghatározott ténye, amelynek elemzése éppen specifikumának tisztázását kell hogy szolgálja. Ebben a fejezetben a tudás filozófiai *formájának* sajátszerűségét kívánjuk szemügyre venni. De jogosult-e a kérdés ilyen felvetése, ha nem a filozófia múltját, hanem jelenét és jövőjét tartjuk szem előtt? Vajon ez a sajátszerűség nem a filozófiai tudás fejletlenségének, éretlenségének kifejeződése-e, amelyet meg kell haladnunk a tudomány századában?

A megismerés specifikus formájának fogalma feltételezi a valósághoz való, minőségileg különböző megismerő viszonyok létezésének elismerését. Összeegyeztethető-e ez a problémafelvetés a megismerés egységéről szóló materialista tétellel, amely szerint a megismerés valamennyi formájában végső soron az objektív valóság tükrözését jelenti?

Az idealizmus régtől fogva azt hirdeti, hogy létezik tapasztalatfeletti vagy tapasztalatelőtti tudás, hogy a hit a tudás különleges típusa. A marxizmus filozófiája elveti ezeket az idealista elképzeléseket, miként az ismeretek különböző fajtáinak és megszerzésük módjainak egymással való metafizikus szembeállítását is. Az emberi tudás egysége mindazonáltal nem elvont azonosság, magába foglalja a szükségszerű különbségeket, s hozzá nemcsak mennyisé-

gieket, hanem minőségieket is.[1] Ebből a szemszögből nézve elvileg szükségszerűnek látszik, hogy felvessük a megismerés (és a tudás) filozófiai formája sajátszerűségének kérdését.

A megismerés pszichológiája elhatárolja egymástól a valóság érzéki tükrözését és az elvont gondolkodást mint a megismerés két minőségileg különböző fokát. Az érzéki adatokat a gondolkodás értelmezi és szintetizálja. Mindazonáltal a külső világ érzéki tükröződése nem csupán anyag a gondolkodás számára: bizonyos önálló jelentőséggel is rendelkezik. A látási, hallási, tapintási képzetek, élmények az ember meghatározott reakciói s ugyanakkor specifikus formái is a külső valóságról, magáról az emberről – aki lát, hall, átél valamit –, más emberekről – akikhez az adott egyén nem pusztán elméletileg viszonyul – alkotott ismeretnek.

A külvilág érzéki tükröződése nem tudományos ismeret, s nem is kell mindig azzá átalakulnia. Valamennyiünknek vannak bizonyos képzeteink ismerőseinkről, hozzátartozóinkról, saját magunkról. Ez az ismeret, amelyben érzékelések és emlékek, igazságok, illúziók, vélekedések, élmények, tévedések keverednek, nyilvánvalóan elvesztené jelentőségét, ha elméleti jelleget öltene. Olyan köznapi ismeret ez, amely nemcsak az egyik embernek a másikról alkotott, többé-kevésbé szubjektív elképzeléseit tartalmazza, hanem a különféle dolgokról alkotott, számos elképzelést is, amelyeket annyira ismerünk, amennyire ezt meglehetősen gyakori érzékelésük, használatuk stb. lehetővé teszi számunkra.

A dialektikus materializmus ismeretelmélete, amelyet meg kell különböztetnünk a megismerés pszichológiájától, amely egyes megismerő egyedekkel foglalkozik, minőségi különbséget tesz az empirikus és az elméleti ismeret között. Ez a különbség elvileg nem szűkíthető le az érzékszervekkel történő érzékelés és a gondolkodás

[1] A minőségi különbség fogalma ebben az összefüggésben, nézetünk szerint, némiképpen pontosabb megfogalmazásra szorul. Népszerűsítő irodalmunkban a minőségi különbség fogalmát gyakran azonosítják a gyökeres, elvi, lényeges különbséggel, ami nyilvánvalóan korlátozza ennek a fogalomnak a tartalmát. Holott a jelenségek minőségileg különböznek egymástól akkor is, ha ugyanazt a lényeget fejezik ki.

elhatárolódására: elméleti úton is megállapítunk tapasztalati tényeket. Helyesen jegyzi meg V. A. Lektorszkij: „Mind az empirikus, mind az elméleti ismeret feltételezi a logikus, racionális közvetítést, és vitathatatlanul a megismerés racionális fokozatához tartozik" (*115*, 107).

A matematika semmiképpen sem sorolható az empirikus ismeretekhez, amiből természetesen nem az következik, hogy nincs köze az érzékileg felfogható világhoz. A csillagászat jelentős mértékben matematikai diszciplína, de elsőrendű helyet foglal el benne a műszeres megfigyelés, amelyet tudományos-kutatói gyakorlatnak lehet nevezni.[2] Az elméleti fizika az elméleti (jelentős mértékben matematikai) és az empirikus tudás egysége. A történelem mint tudomány minőségileg különbözik a politikai gazdaságtantól már csak azért is, mert azt vizsgálja, ami már nincs. A. A. Zinovjev minőségi különbséget tesz a tudományos vizsgálódás két szintje között. Az első szintre helyezi „az egyes jelenségek, kapcsolatok, folyamatok stb. megfigyelését, osztályozását, egybevetését, gondolati analízisét és szintézisét; a kísérletezés minden lehetséges válfaját; a tárgyak egyes tulajdonságainak és viszonylatainak elvonatkoztatását, fogalmak alkotását, a tapasztalati törvények általánosítását, rögzítését, hipotézisek felállítását, a modellezést, logikai következtetések alkalmazását stb. . . . Az első szint ebben a felfogásban teljes értékű (minden kikötés és fenntartás nélküli) tudományos vizsgálódás, az általában vett tudomány alapja és alapvető tartalma. A felfedezések zöme éppenséggel ezen a szinten valósul meg" (*105*, 238). A tudományos kutatás második szintjéhez Zinovjev az elméleti alkotást sorolja; az elmélet eszerint egy többé vagy kevésbé tág tárgykörhöz tartozó fogalmak és ítéletek, meghatározott logikai elvek segítségével egységes egészbe foglalt együttese. Egyúttal hangsúlyozza, hogy az elmélet nem egyszerűen az ismeretek összessége, hanem „az isme-

[2] „A csillagászat – mondja V. A. Ambarcumjan –, akárcsak régebben, ma is főképpen megfigyelő tudomány. A tények türelmes gyűjtése, az állandó törekvés a megfigyelés pontosságára, s ha szükséges, az egyazon típusú megfigyelések sokszoros megismétlése – mindez továbbra is a csillagászok szilárd hagyománya. A csillagászatnak mint megfigyelő tudománynak a sajátosságai a legvilágosabban az utóbbi évtizedekben nyilvánultak meg" (*96*, 73).

retszerzés egynémely típus-módszerének leírása is a kutatás meghatározott területén ... Voltaképpen csak az ismeretszerzés módjainak leírása teszi lehetővé az elméletek különféle típusainak meghatározását: az ismeretszerzés módjai különbözőképpen írhatók le az adott tárgykör sajátosságaitól, tanulmányozásainak adott feltételeitől, a feladatok és más körülmények mindenkori jellegétől függően" (*105*, 240–241).[3]

Az önmegismerés minőségileg különbözik a külvilág megismerésétől, ha nem lehetséges is nélküle. A pszichológusok és a filozófusok nemritkán abszolutizálták az önmegismerést, úgy értelmezték, mint a külvilágtól független megismerési módot, ám ez nem szolgálhat alapul arra, hogy tagadjuk minőségi sajátszerűségét.

A tudásnak tehát minőségileg különböző formái léteznek mind a tudományon kívül, mind pedig a tudomány keretein belül. A filozófia évszázadokon keresztül részben a tudományon kívül, részben azon belül létezett. A dialektikus és történelmi materializmus tudományos filozófia, de minőségileg különbözik minden egyéb tudománytól, amelynek létezési módja szükségképpen feltételezi kutatási tárgyának szabatos elhatárolását.

A megismerés filozófiai formájának minőségi sajátszerűségéről alkotott elképzelés együtt született a filozófiával. Fentebb már szó volt róla, hogy kezdetben a filozófia specifikumát úgy értették, mint a hétköznapi s úgyszintén az alkalmazott ismerettől való eltérését. A későbbiekben a megismerés filozófiai formájának specifikus jellegére vonatkozó elképzelés a résztudományoktól és az általuk alkalmazott kutatási módszerektől való eltéréshez kötődött. Mindez azonban még nem elegendő a megismerés filozófiai formája sajátszerűségének tisztázásához, különösképpen azért nem, mert a filozófiai tanok közti nézeteltérések ezt a kérdést is érintik. Vajon nem azt jelenti-e ez, hogy a filozófiai tudásnak nincs egységes formája? Tudománytalan és történetietlen lenne, ha azonosíta-

[3] Zinovjev feltételezi, hogy a tudományos kutatás e két szintjének elhatárolását a filozófiára is alkalmazni kell, amelyben az első szintről a másodikra való átmenet rendszerint a kellő megalapozottság hiányában történik. Anélkül, hogy e tétel vizsgálatába mélyednénk, szeretnénk hangsúlyozni, hogy ez alapos vitát érdemelne.

nánk egyfelől az antik, másfelől a jelenkori gondolkodók, materialisták és idealisták, nacionalisták és empirikusok stb. filozófiai kutatási módszereit. De bármily sokfélék is a különböző típusú filozófiai tanítások, közös sajátságuk az, ami éppenséggel filozófiaivá teszi őket. S éppen a megismerés filozófiai formájának ezt a specifikumát vizsgáljuk.

2. SPEKULÁCIÓ, LOGIKA, TÉNYEK

Már az ókorban kialakult az a meggyőződés, hogy a tudás filozófiai formájának sajátszerűsége a vélekedés spekulatív módjában rejlik, amikor is az ismeret logikai levezetés, a hétköznapi képzetek és fogalmak elemzésével, a szavak értelmének tisztázásával stb. összefüggő következtetés útján képződik. Az érzékileg megfigyelt tények ebből a szemszögből nézve magyarázat tárgyául, a következtetés alátámasztásául szolgálhatnak, de semmiképpen sem igazságnak kritériumául.

Ezt a nézetet idealista módon Platón alapozta meg. Így a „Phaidón"-ban az áll, hogy a lélek akkor elmélkedik a legjobban, „ha semmi testi érzés nem háborgatja, sem látás, sem hallás, sem fájdalom, sem gyönyör, hanem ha lehetőleg magányban van, nem törődve a testtel, és amennyire csak teheti, vele közösségbe és érintkezésbe nem lépve törekszik a valóság felé" (*70*, II, 18). Platón a tudás filozófiai formájának specifikumát abból az elgondolásból kiindulva vezeti le, hogy a filozófia tárgya érzékfeletti. De minthogy a filozófia a megfigyeltnek nem empirikus leírása, a spekulativitás platóni értelmezése racionális magvat is rejt magában.

A gondolkodó ember, mondja Platón, minden dologhoz (amennyire lehetséges) egyedül az ész erejével közeledik, a lehető legteljesebben elhatárolva magát mindattól, amit a látás, hallás, érzékelés, bármiféle élmény stb. mond nekünk. Platón szerint csupán a gondolkodásban tárul fel a lélek előtt az igazi lét vagy legalább valamely része. Platón a megismerés filozófiai módjának ezt az idealista-racionalista értelmezését ontológiai érvekkel is megalapozta az emberi léleknek az emberi egyed születése előtti létezéséről, a test-

től való függetlenségéről és halhatatlanságáról szóló tanítással. Mindezeket a tételeket nemcsak meghirdette, hanem spekulatív módon „bizonyította" is, egyrészt nyilvánvalónak hitt elvek segítségével, másrészt a hétköznapi tapasztalatra és a józan észre való hivatkozással. Platón Szókratésze, ugyancsak a „Phaidón"-ban, arra a mítoszra hivatkozva, amely szerint az emberek lelke már születésük előtt is létezik, s haláluk után az alvilágba kerül, logikailag igyekszik levezetni a lélek halhatatlanságáról szóló tételt. Abból az elvont tételből indul ki, amelyet ő és beszédtársai axiómának vélnek: az ellentétes az ellentétesből keletkezik. Így, ha valami nagyobb lesz, akkor előbb kisebb volt; ha viszont, megfordítva, összezsugorodik, akkor előbb nagyobb volt. S ha az ellentétes az ellentétesből keletkezik, akkor „az élők a holtakból származnak, éppen úgy, mint a holtak az élőkből" (70, II, 28).

Platón ezeket a szofisták által használt „bizonyítékokra" emlékeztető érveket egyéb, nem kevésbé spekulatív bizonyítékokkal támasztotta alá. Azt a tételt, hogy a lélek az ember születése előtt létezik, a megismerés emlékezésként való értelmezésével „bizonyította" (a lélek emlékezik arra, amit az ember nem jegyzett meg, nem tudott, helyesebben mondva, amiről nem tudta, hogy tudja, következésképp ezt a tudást azelőtt szerezte, hogy beköltözött volna az emberi testbe), azt a következtetést pedig, hogy a lélek az emberi egyed halála után is tovább él, az ellentétekről szóló, már említett tétel konkretizálása útján „bizonyítja": jóllehet minden ellentétes az ellentétesből keletkezik, maga az ellentét nem lehet ellentétes önmagával. A lélek tehát nem válhat valami önmagával ellentétessé, vagyis élettelenné, vagy – mondjuk – láthatóvá, változóvá, megsemmisülővé, részekre hullóvá.

Platón bírálta azt a materialista felfogást, amely szerint a lélek a testet alkotó részek harmóniája, az a harmónia, amelyet ő jól hangolt hangszerhez hasonlított. Csakhogy a hangszer, mondotta Platón, lehet jobban vagy rosszabbul hangolva, a lélek viszont nem lehet többé vagy kevésbé lélek. Ha a lélek a test részeinek összehangoltsága volna, akkor a rossz, bűnös lélek felhangolatlanság volna, következésképpen nem rendelkeznék a lélek minőségével.

Napjainkban az ilyesfajta idealista spekuláció még a teológuso-

kat sem győzi meg. A modern idealizmus a Platónéihoz hasonló tételeket inkább csak *vélekedésként* hangoztat, nem tart igényt szabatos logikai bizonyításukra. Mindazonáltal a spekulativitást nem szabad azonosítanunk idealista interpretációjával: Démokritosz atomisztikája is spekulatív ítéletalkotás terméke volt. A spekulatív gondolkodás lényege a logikai folyamat. Platón ítéleteinek naivitását, hibás voltát a logika leplezi le, amely rámutat azoknak a tételeknek a homályosságára, határozatlanságára, amelyeket kiindulásként nyilvánvaló igazságoknak fogad el. Ámde az ítéletalkotás spekulatív módszerének értelmét, jogosságát, jelentőségét illető kérdés ezáltal még nem oldódik meg. A filozófiai spekuláció történetileg a matematika sikereivel szoros kapcsolatban fejlődött, s a matematikai tudomány kimagasló képviselői közt nem kevés Platón-tanítvány volt. Erre a körülményre utal V. Sztyeklov, amikor azt mondja, hogy „mindig is a matematika volt a filozófia forrása, és ma is az, a matematika hozta létre a filozófiát, s a filozófia anyjának nevezhetjük" (*131*, 30–31). Lehet nem egyetérteni e kategorikus kijelentéssel, de világos, hogy valóságos, bár szemlátomást nem egyoldalú viszonyt állapít meg. Tanulságosak ebből a szemszögből nézve a XVII. század metafizikus rendszerei, amelyeknek megalkotói meg voltak győződve arról, hogy a matematikai elvek szerint felépített filozófiai ítélet a tapasztalat határain túlra vezet bennünket.

A racionalisták azt állították, hogy a matematika mindenfajta elméleti tudás egyedül jogosult formája. Kant, aki feltételezte, hogy „a természetről szóló tanítás csak annyiban fog tulajdonképpeni értelemben vett tudományt tartalmazni, amennyiben alkalmazható lesz benne a matematika" (*52d*, 59), határozottan tagadta a kutatás filozófiai módszere matematizációjának lehetőségét. Ez nem a matematika lebecsüléséből eredt, hanem abból, hogy a XVII. századi racionalistákénál világosabb elképzelése volt a filozófia specifikumáról.

A filozófiai meghatározások, mutatott rá Kant, lényegesen különböznek a matematikai definícióktól. A filozófiai meghatározások „csak mint adott fogalmak expozíciói, a matematikaiak pedig mint eredetileg alkotott fogalmak konstrukciói, amazok csak analitikusan, elemzés útján (melynek teljessége nem apodiktikusan bizonyos,

emezek szintetikusan jönnek létre, tehát ezek a fogalmat maguk *csinálják*, azok csak *magyarázzák*") (*52b*, 463).[4]

Kant szemszögéből nézve a definíciók szigorúan véve csupán a matematikában lehetségesek. A matematikai definíciók természetüknél fogva nem lehetnek hibásak, mivel bármely matematikai fogalom voltaképpen csak definícióként van adva, következésképpen pontosan azt tartalmazza, amivel a definíció felruházta. Ezért a matematikában nincs vita a definíciókról.[5] És mivel a matematikai definíciók nem lehetnek hamisak, csak a matematikában lehetségesek axiómák.

Igaz, amennyiben a filozófia magyarázza az általa használt fogalmakat, nem boldogulhat definíciók nélkül. De míg a matematika a definíciókkal kezdi (mivel előttük semmilyen fogalom nem lehetséges), a filozófiában a definíciók a kutatás betetőzését szolgálják. Ez természetesen nem vonatkozik a filozófiai okfejtésre, amely – mint minden fejtegetés – lényegesen különbözik a kutatástól, aminek eredményét lehetetlen előre látni.

Kant, amikor azt állította, hogy az a mód, ahogyan a filozófia eljut következtetéseihez, minőségileg különbözik a matematikaitól, emezek szintetikusan jönnek létre, tehát ezek a fogalmat maguk *csinálják*, azok csak *magyarázzák*") (*52b*, 463).[4]

[4] Amit Kant a fogalmak expozíciójának nevez, azt Hans Reichenbach explikációjuknak nevezi, s csaknem kétszáz évvel Kant után ugyanazokra a következtetésekre jut: „Az explikáció sohasem lehet szigorúan helyes, éppen abból az okból, hogy az explicandum pontatlan fogalom, és sohasem mondhatjuk meg, teljességgel megfelel-e sajátságainak az explicantia" (*73a*, 40).

[5] Kantnak a matematikai meghatározások természetéről vallott felfogása nyilvánvalóan elavult. A halmaz definíciói, amelyeket a halmazelmélet megalkotói, Cantor, Borel, Bourbaki és más matematikusok adtak, arról tanúskodnak, hogy a matematikában is lehetséges vita a definíciókról. „Mindenesetre le kell szögeznünk, hogy bármilyen nehézségek jelentkezzenek is a halmaz fogalmának meghatározásában, maga ez a fogalom hathatós eszköz volt és az is marad a vizsgált tárgyak (matematika) vagy a szóbelileg leírt terület (logika) kategóriájának tanulmányozására és pontosabb megjelölésére" (*136*, 10). Az nyilvánvaló, hogy a modern matematikában a fogalmak meghatározásának nehézségei elvileg nem hasonlíthatók össze azokkal a nehézségekkel, amelyek a filozófiában adódnak, és ebben az értelemben Kant megfontolásai korántsem vesztették el minden jelentőségüket.

tanítása szerint az effajta spekuláció a tényből indul ki, arra kérdez, hogy miképpen lehetséges ez a tény, és feltárja azokat a feltételeket, amelyek lehetővé teszik. A matematika, vélte Kant, szintetikus ítéletekből áll, amelyek feltétlen általános érvénnyel és szükségszerűséggel bírnak. Lényegében véve eszébe sem jutott, hogy bizonyítania kellene ezt a tételt: nyilvánvalónak, legfeljebb csak magyarázatokra szorulónak vélte. Következésképpen arról van szó, hogy mi teszi lehetővé az adott tényt. És Kant így válaszol rá: a tér és az idő aprioritása.

Kant „A gyakorlati ész kritikájá"-ban az erkölcs létezésének tényéből indul ki. Miképpen lehetséges az erkölcs? – kérdezi. A válasz, amint ismeretes, így hangik: az erkölcs létezésének feltétele az a priori erkölcsi törvény, a kategorikus imperatívusz.

A tény további elemzését az a következtetés tetőzi be, hogy az erkölcsi tudat olyan posztulátumokat feltételez, mint a lélek halhatatlansága, az istennek és ... a köztársasági társadalmi berendezkedésnek az elismerése.

Ilyenformán az, amit Kant ténynek tartott, valójában nem volt az. A tény látszatát, amely persze ugyancsak tény, lényegnek fogadta el. Ez a látszat nem volt véletlen: mivelhogy csak az euklidészi geometria létezett, egyedül ezt tartották lehetségesnek. A Kant által levont következtetések minden olyan gondolkodó számára elkerülhetetlenül adódtak, aki ismeretelmélete kiindulópontjául azt a tételt fogadta el, hogy az euklidészi geometria az egyedül lehetséges.[6]

Hegel éppen azért bírálta a filozófiai spekuláció kanti értelme-

[6] Éppen ezért, amikor megalkották a nem-euklidészi geometriát, még az újkantiánusok is kénytelenek voltak lemondani Kant transzcendentális esztétikájáról. Mint erre A. N. Kolmogorov rámutat, a nem-euklidészi geometriának köszönhetjük, hogy „leküzdöttük az axiómákba vetett – és a matematika évezredes fejlődése által szentesített – hit megingathatatlanságát, megértettük, hogy létre lehet hozni lényegileg új matematikai elméleteket, ha elvonatkoztatunk a korábban megcsontosodott korlátozásoktól, amelyeknek nincs belső logikai szükségességük; végül pedig felfedeztük, hogy az effajta absztrakt elmélet idővel mind szélesebb körben és a legkonkrétabban alkalmazható" (*100*, „Matematika" címszó).

zését, mert Kant nem tartotta szükségesnek, hogy logikailag is levezesse azt, amit tényként rögzített. A filozófia Hegel szerint nem annyira kiindul a tényekből, mint inkább elérkezik hozzájuk. Amennyiben a filozófia gondolkodás, a gondolkodásból indul ki, igyekszik felfogni a gondolkodás tartalmát (a tudomány tartalmát) mint saját fejlődésének termékét. Ily módon a hegeli pánlogizmus ontológiailag megalapozza azt a hagyományos meggyőződést, amely szerint a filozófia kizárólag az ész eszközeivel, „tiszta gondolkodással" képes eljutni olyan felfedezésekig, amelyek elvileg elérhetetlenek a tapasztalati tudás számára. Ismeretes, hogy Kant elvetette ezt a racionalista illúziót; Hegel azonban visszaállította a dialektikus idealizmus talaján, amely az érzéki-racionális viszonyt ellentmondásnak, tagadásnak, a tagadás feloldásának tekinti. „A filozófia ... *kiindul a tapasztalatból,* a közvetlen és okoskodó tudatból. Általa mint inger által felgerjesztve a gondolkodás lényegileg úgy viselkedik, hogy a természetes, érzéki és okoskodó tudat fölé *emelkedik* önmagának vegyítetlen elemébe ..." (*36d,* 42). Ám az érzéki tapasztalatnak ez a kezdeti tagadása, Hegel szerint, még teljesen elvont, aminek következtében ugyanilyen elvont lesz az érzékileg felfogható jelenségek általános lényegéről alkotott kezdeti filozófiai elképzelés is. A filozófia feloldja ezt az absztrakt tagadást, elidegenedést, és már nem az emberek hétköznapi tapasztalatára hivatkozik, hanem a résztudományok adatainak összességére. Ám ez sem elégítheti ki a filozófiát, mivelhogy a résztudományok csupán a tapasztalati adatokat szintetizálják, ez a szintézis pedig nem lépi túl a lehetséges tapasztalat vagy a fizikai valóság határait. Hegel szerint az a tény, hogy az ember elégedetlen a tapasztalatilag adott véletlen tartalom megismerésével, egyben ösztönző, amely segíti a filozófiai gondolkodást, hogy kitörjön ebből a tapasztalat korlátozta általánosságból, s *„az önmagából való fejlődés"* útjára lépjen (*36d,* 42), vagyis hogy tiszta gondolatokat rögzítsen, s azokon belül mozogjon.

Hegel szembeállítja a filozófiai gondolkodást a természettudományossal, minthogy tanítása szerint az utóbbi az abszolút elidegenedett formájával foglalkozik. Ez a szembeállítás, amely valóságos

viszonyon alapszik, elméletileg abban a felfogásban fejeződik ki, hogy a filozófia tiszta, mindenféle tapasztalati tartalomtól mentes gondolkodás.

Hegel tanai szerint a filozófia annyiban képes felfogni az abszolútumot, amennyiben képes dialektikusan tagadni a tapasztalatit mint az abszolút valóságos külső, elidegenült kifejeződését. Az abszolút valóságot pedig azért foghatjuk fel tiszta gondolkodással, mert az maga is „a magával teljességgel azonos gondolkodásnak bizonyul, s egyúttal annak a tevékenységnek, amelyben önmagát, hogy magáértvalóságában legyen, szembeállítja magával, s ebben a másban csak önmagánál van" (*36d*, 47). Ezért van az, hogy a gondolkodás Hegel szerint önálló, független az érzékileg észlelhető valóságtól, azaz a tapasztalattól is, amelyben ez a „külső" valóság kifejeződik. A filozófiai gondolkodás, amennyiben „abszolút eszmét" fejez ki, ennek a transzfenomenális valóságnak megfelelően „önmagánál van, önmagához viszonyul és tárgya önmagának" (*36d*, 74). Ez a lényege a filozófiának, mint a megismerés specifikus és egyben legmagasabb rendű formájának, amely minden tudományok szellemi centruma, a tudományok tudománya, az abszolút tudomány, az egyetlen, amelynek tárgya az igazság önmagában és önmaga számára, nem pedig elidegenült, tárgyi formájában.

Nem szorul bizonyításra, hogy Hegel filozófiai alaptételének – a lét és a gondolkodás azonosságának – tarthatatlansága tarthatatlanná teszi a megismerés logikai folyamatának hegeli koncepcióját is. Az érzékitől a racionálishoz, a tapasztalatitól az elméletihez való átmenet és visszaút dialektikája valójában kisiklik Hegel kezéből. Idealizmusa nem engedte, hogy belássa: a gondolkodás akkor is tapasztalati adatokon alapul, ha ellentmondásos viszonyba kerül velük. S Hegelnek mégis sok mindenben igaza van. Az elméleti tudás valóban nem szűkíthető a tapasztalati adatok sokféleségére. Az elméleti gondolkodásnak nem lehet elve az érzéki adatokkal való egyeztetés, minthogy ezek az adatok maguk is kritikai elemzésre szorulnak. Érzéki adatokkal az egyes egyének rendelkeznek, a tudomány azonban az egész emberiség tulajdona. Az elméleti gondolkodás a tapasztalati adatok olyan tömegével rendelkezik, amely teljességgel elérhetetlen az egyes ember számára. A történetileg kifej-

lődött társadalmi gyakorlat, az adatok felhalmozódása és összefoglalása alapján megnő az elméleti gondolkodás viszonylagos függetlensége a tapasztalati adatoktól, amelyekkel nemcsak egyes emberek rendelkezhetnek, hanem maga az emberiség is, fejlődésének minden egyes szakaszán. Ez tükröződik az elméleti felfedezésekben, amelyek messze túllépik a meglevő tapasztalat határait, megelőzik a soron következő megfigyeléseket, sőt olyan lehetőségeket teremtenek, amelyek – amennyiben meghatározott technikai eszközök segítségével valóra váltják őket – megkönnyítik az elméleti úton felfedezett dolgok tapasztalati rögzítését, vagyis a „spekulatív" következtetések helyességének ellenőrzését.

Hegel felfedezte s egyúttal misztifikálta az elméleti megismerő képesség kifejlődésének történelmileg kiteljesedő folyamatát. Az elméleti megismerő képesség hatóköre valóban nem függ közvetlenül a rendelkezésre álló érzéki adatok mennyiségétől, kialakulásának folyamatát azonban Hegel úgy ábrázolta, mint amely túllépi bármely lehetséges tapasztalat határát, mint átmenetet a fizikaiból a transzfizikai valóságba, ama bizonyos noumenonok birodalmába, amelyről Kant – aki a megismerést csupán érzéki adatok kategoriális szintézisének tartotta – kijelentette, hogy noha létezik, elvileg megismerhetetlen.

Hegel helyesen mutatott rá az elméleti és a tapasztalati ismeretek dialektikus ellentétére, de abszolutizálta ezt az ellentétet. Nem abban tévedett, hogy az ellentétet korlátlannak tartotta, hiszen az valóban korlátlan, de csak potenciálisan az.

Különösen napjainkban szembetűnő, hogy – minden torzulása ellenére – milyen zseniális a gondolkodás hatalmáról, a logikai folyamatnak a tények felfedezésében betöltött szerepéről szóló hegeli tanítás. A modern „spekulatív" elméleti gondolkodás, különösen a matematikában és a fizikában, olyan felfedezéseket eredményezett, amelyek cáfolhatatlanul bizonyítják az elmélet viszonylagos függetlenségét a tapasztalati adatoktól. Kiderül továbbá, hogy az elméleti megismerésnek az a szabad (dialektikus értelemben vett, tehát egyben szükségszerű) mozgása, amelyet Hegel a filozofálás attributív meghatározottságának tartott, egyben az általában vett elméleti

gondolkodás lényeges jellemzője is, feltéve, hogy az utóbbi elég magas fejlődési fokot ér el.[7]

Hegel, különösen dialektikus formájában, szembeállította a filozófiai megismerést a nem-filozófiaival (főként a tapasztalatival), és azt írta: „Ezzel szemben a tárgy igazi megismerésének olyannak kell lennie, hogy az önmagából határozza meg önmagát s ne kívülről kapja állítmányait" (*1c*, 75). Ez a tétel világos példája annak, hogyan misztifikálódik idealista módon az a teljesen helyes, mi több, zseniális gondolat az elméleti gondolkodás természetéről, amely nem csupán leírja a megfigyelt és vizsgált tárgy sajátosságait, hanem logikusan le is vezeti azokat, s ezáltal felfedi kölcsönös függőségüket, kiemeli a közvetlenül meg nem figyelhetőt, visszavezeti a látszatot a lényegre, hogy aztán megmagyarázza e látszat szükségességét, követi a tárgy mozgását, változását, amelynek eredményeképpen létrejönnek a tapasztalatilag rögzíthető sajátságok. Az effajta „spekulatív" vizsgálódás szükségessége, amely napjainkban az elméleti ismeretek minden területén mind nyilvánvalóbbá válik, első ízben a filozófiában vetődött fel, mivel az bármely más tudománynál inkább foglalkozik fogalomelemzéssel. Éppen ezzel kapcsolatban tárta fel Hegel a dialektikus módszer lényegét. Lenin azt hangsúlyozta, ami a legfontosabb a hegeli dialektikában, rámutatott: „A fogalom meghatározása önmagából (magát a dolgot kell vonatkozásaiban és fejlődésében vizsgálni)" (*2a*, 38, 206). E megjegyzés fényében érthetővé lesz a fogalom önmozgására vonatkozó, első látásra teljességgel értelmetlen, misztikus hegeli gondolat materialista értelmezésének lehetősége. Ez viszont elvezet bennünket a „spekulatív" filozófiai gondolkodás természetéhez, amelyet Hegel éppen mint a fogalom önmozgását jellemzett.

Megvizsgáltunk néhány, a filozófia spekulatív jellegét jellemző

[7] F. Lange neokantiánus filozófusról szólva, aki a dialektikus módszer tarthatatlanságát igyekezett bebizonyítani, Marx L. Kugelmannhoz írott (1870. június 27.) levelében megjegyezte: „Lange naivságában azt is elmondja, hogy a tapasztalati anyagban »ritka könnyedséggel mozgok«. Sejtelme sincs arról, hogy ez a »könnyed mozgás az anyagban« valójában nem egyéb, mint körülírása annak a módszernek, amellyel a tárgyat kezelem – ti. a dialektikus módszernek." (*1c*, 280).

mozzanatot, s eközben tudatosan azokra az idealista filozófusokra utaltunk, akiknek tanaiban ez a spekulatív jelleg fejlődésének csúcsára jutott, s egyúttal a valóság misztifikációjának formájává is vált. A spekulatív jelleg elemzése felfedi az elméleti (s ezen belül a természettudományos) ismeretek néhány alapvető sajátosságát és fejlődési tendenciáját. A spekuláció útja, amely bizonyos mértékig elszakad a tényektől, igen kockázatos út, amelyen minden lépésnél eltévedhet az ember, s amelyen a felfedezések szerencsés találatok csupán. S mégis olyan út ez, amelyre elkerülhetetlenül rálép az elméleti tudás, s nem fél attól, hogy üres konstrukcióvá válik. Ezen az úton halad a filozófia, ez jellemzi a megismerés filozófiai formájának sajátosságát.

A XVIII. század francia materialistái, az idealistákkal szemben, nem igényelték maguknak a természetfeletti valóság felfedezését (tagadták is, hogy ilyen létezik), nem állították szembe a filozófiai és a tudományos ismereteket, a filozófia és a természettudomány szövetségét szorgalmazták. E materialisták tanai azonban messze túllépték a kor természettudományos adatainak határait, méghozzá nem az adatokkal szembehelyezkedve, hanem azokra támaszkodva. A meglevő ismereteknek ez a meghaladása elkerülhetetlenül találgatás volt csupán, hipotézis, nemritkán tévedés. Ám éppen ezen a – mint mondottuk – kockázatos úton érte el a XVIII. századi filozófia legnagyobb felfedezését: az anyag önmozgásának felfedezését. Az anyag önmozgásának eszméjét a XVIII. században nem bizonyíthatták tapasztalati úton, ez csupán a leendő ismeretek megsejtése volt, s az effajta megsejtés talán sokkal nehezebb feladat, mint például bekövetkezendő események előrelátása. Ez az eszme nyilvánvalóan nem fért össze a mozgás mechanisztikus értelmezésével, de megfelelt a természettudomány szellemének, amely mind magabiztosabban lépett a természet önmagából való megmagyarázásának útjára. A természetfölötti tagadása és az ebből eredő következetes konklúzió – az ateizmus – elméleti forrását alkotta az anyag önmozgását hirdető eszmének. Azok a filozófusok, akik ezt az eszmét felvetették és indokolták, egyúttal az elméleti – és különösképpen a filozófiai – gondolkodás egyik alapvető jellegzetessé-

gét fejezték ki: azt a spekulatív előrefutást, amely abszolút szükségszerű a megismerés fejlődése szempontjából.

Az első ateisták akkor jelentek meg, amikor még nem voltak meg a szükséges tudományos adatok a vallási hiedelmek cáfolatához. Még kevesebb adata volt azonban a teológusoknak e nézetek indokolásához.

Az ateizmus nemcsak azért volt hősiesség, mert az ateistákat üldözték, intellektuális értelemben is hőstett volt. Ebből a szempontból kell értékelnünk azt a bátor bölcselést, amely a logika fegyverével hatol be az ismeretlenbe. És milyen meghökkentő mindezeknek a filozófusoknak a hite abban, hogy éppen ők fedik fel az igazságot, jóllehet elődeik mind nyilvánvalóan tévelyegtek. Igaz, amit Hérakleitosz mond, hogy az embernek jelleme a démona.

Ha valamely természettudományos elmélet spekulatív jellegéről beszélünk, azzal elismerjük, hogy a szóban forgó elméletet előbb vagy utóbb alátámasztja, illetőleg megcáfolja a tapasztalat, a kísérlet. A filozófia hasonlíthatatlanul spekulatívabb, mint az elméleti természettudomány, de nem teheti meg, hogy majdani kísérletekre vagy megfigyelésekre hivatkozzék. Hiszen mi korlátozná ebben az esetben a filozófus spekulatív önkényét, akit nem rettent vissza az egyes tény, hiszen a koncepcióját sem alátámasztani, sem cáfolni nem tudják? Talán a logika? A filozófus természetesen számol a logikával: ez a fő fegyvere. Logikus következtetés azonban csak logikus premisszából vonható le, amelyet azonban maga a logika nem tartalmaz. A logika nem nyújt kritériumot ahhoz az igazsághoz, amelyre a filozófus, mint bármely más elméleti tudós is, törekszik. Úgy véljük, hogy a filozófiai tételek jelentése (és bizonyos értelemben igazsága) azáltal igazolódik, hogy felhasználhatók a résztudományokban és a gyakorlati tevékenységben. A filozófiai tételek sajátos tudományos javaslatoknak tekinthetők. Ha ezek a javaslatok felfegyverzik a tudományt az igazságért való harcra, felfegyverzik az emberek gyakorlati alakító tevékenységét, akkor ennek következtében tesznek szert valóságos verifikációra. Ez következésképpen nem annyit jelent, hogy a filozófiai tételek igazak, mert „működnek"; ez a kérdésfelvetés idegen a marxista filozófiától, ezt is-

meretes módon a pragmatizmus propagálja.[8] A dolog lényege egészen más: amennyiben a filozófiai tételeket az emberi tevékenység sokrétűségébe foglaljuk, annyiban közvetve ellenőrizhetjük, korrigálhatjuk, javíthatjuk azokat. Ez lehetővé teszi, hogy a spekulatív filozófiai gondolkodás még egy jellegzetességét felfedjük. A filozófiai tételeknek, még akkor is, ha nem igazak (kisebb-nagyobb mértékben), rejtett vagy világos értelmük van, amely nyilvánvalóvá válik az adott tétel alkalmazása során. A hegeli dialektika valódi értelmét azok fedték fel, akik a forradalom algebrájaként értelmezték. A modern filozófiai irracionalizmus rejtett értelmét az „irracionális" (mindenekelőtt kapitalista) valóság rá jellemző apológiája tárja fel.

A hegeli dialektika nagy igazságot rejt magában, amelyet a történelem tökéletesen felfedett. A filozófiai irracionalizmus óriási tévedés, amely azonban meghatározott történelmi valóságot tükröz, és ezért korántsem értelem nélkül való. A tudomány történetében gyakran tesznek szert nem csekély pozitív jelentőségre olyan eszmék, amelyekről később bebizonyosodik, hogy nem voltak igazak, noha azoknak tartották őket.[9]

Ily módon a filozófiai gondolkodás vizsgált sajátosságai bizonyos mértékig (és különböző történelmi szakaszokban) bármely elméleti gondolkodásra jellemzőek általában, feltéve, hogy az absztrakció magas fokára jutott el. A filozófiában nem a fogalomfejlesztés önmagában spekulatív módszere a specifikus, hanem a gondolkodás

[8] A pragmatizmus, amely szerint az igazság azonos azzal, ami hasznos a szó bármely értelmében, az igaznak széleskörűen átgondolt devalvációja. „A jelentésnek (meaning) – írta J. Dewey – nagyobb a terjedelme és nagyobb az értéke, mint az igazságnak, s a filozófia inkább a jelentéssel foglalkozik, semmint az igazsággal" (*20*, 131). Az elméleti tételek jelentésének és alkalmazhatóságának ez a szubjektív idealista értelmezése az agnoszticizmus igazolása.

[9] Nyilván erre gondol M. Planck is: „Valamely tudományos eszme jelentősége gyakran nem annyira igazságtartalmában, mint inkább értékében rejlik... Ha meggondoljuk, hogy az értékfogalom éppen az olyan objektív tudományból, mint a fizika, lényegében eleve idegen, akkor ennek a körülménynek különösen nagy figyelmet kell szentelnünk. Felmerül tehát a kérdés, hogyan értsük azt, hogy egy fizikai eszme jelentőségét csak értéktartalmának számbavételével tárhatjuk fel teljesen (*69a*, 170–171).

„spekulativitásának" *foka,* amely szervesen kapcsolódik a filozófia (különösképpen néhány filozófiai tan) tartalmához, kategória-apparátusához, elméleti alaptételeihez stb. Ám a fok a minőség meghatározója, s ebben az értelemben valóban rámutat a megismerés filozófiai formájának a specifikumára, s egyúttal kizárja a filozófia szembeállítását az elméleti vizsgálódás más formáival.

5. INTUÍCIÓ, IGAZSÁG, ALKOTÓ KÉPZELŐERŐ

A megismerés filozófiai formájának mint elsősorban spekulatív formának a jellemzését ki kell egészítenünk az intuíció elemzésével, amelynek a megismerésben betöltött szerepét a modern tudomány már bebizonyította. A dialektikus materializmus már demisztifikálta az intuíció fogalmát, összekapcsolta az objektív valóság érzéki és racionális tükrözésének valódi tartalmával. A marxista ismeretelmélet az intuíció kérdését nem csupán abból a szemszögből közelíti meg, hogy mely utak vezetnek a tudományos felfedezésekhez, hanem a hétköznapi tapasztalat elemzésével kapcsolatban is, amely magába foglalja a felfoghatónak önkéntelen, a tudat számára észrevétlen emlékezetbentartását, és ugyanolyan önkéntelen, váratlan felidézését, „felfedezését" annak, amit az ember – úgy hinné – sohasem tudott, sohasem vett észre és sohasem jegyzett meg. Az önkéntelenül emlékezetben tartottnak ez a felismerése ismeretes módon az idealista értelmezés tárgyává lett Husserl fenomenológiájában: a megismerés itt olyan intuitív folyamat, melynek során ráismerünk arra, ami már jelen van a tudatunkban.[10]

[10] Helyesen mutat rá E. Szolovjov: „A megismerési folyamatot a ráismeréssel, magát a tükrozendő tárgyat a felismert tárggyal helyettesíti – ez a tárgyiasságról szóló fenomenológiai tan lényege.

Husserl (és általában a fenomenológia) kezdettől fogva leveszi a napirendről a tulajdonképpeni értelemben vett kutatásnak, az új ismeretek szerzésének problémáját. Feltételezi, hogy bármely intellektuális munka, amelynek végrehajtására a szubjektum képes, a már ismert tárgyi világ irányában bontakozik ki. Ez a munka arra szolgálhat, hogy felfedjen valami korábban és önkéntelenul felfogottat" (*129,* 114).

Az intuíció problémája különösen fontos a filozófia specifikumának a megértésében, minthogy a filozófia csaknem kétezer évig nélkülözte a szükséges tényanyagot olyan rendkívül széles körű elméleti általánosításokhoz, amelyek alapvető feladatát alkotják. És minthogy a filozófiának válaszolnia kell az előtte álló kérdésekre, így csak két lehetőség között választhatott: vagy az ismeretelméleti szkepticizmust választotta, vagy elismerte azoknak a filozófiai hipotéziseknek magas kognitív értékét, amelyek rendszerint találgatásokra, intuitív meggyőződésre, képzelőerőre, posztulátumok feltételezésére stb. ösztönzik. A filozófiai hipotézisek sohasem voltak előfeltevések, vagyis olyan kijelentések, amelyeknek valóságáért senki sem kezeskedett. Ellenkezőleg, mindig meggyőződésként jelentkeztek, amivel viszont lélektanilag nem fér össze az, hogy igazságukat csupán *lehetségesnek* ismerjük el. A filozófusok sohasem használtak olyan formulákat, mint például: „nekem úgy tűnik", megállapításaik mindig is kategorikus jellegűek voltak. Ezeket a megállapításokat ismeretelméleti szempontból nyilvánvalóan leghelyesebb intuícióként értelmezni, feltéve persze, hogy ez a szó számunkra nem kizárólag az igazság közvetlen megragadását jelenti.

A filozófusok intuitív megállapításai különböző formákban jelentkeztek a történelmi feltételektől, a tudomány és a kultúra fejlettségi szintjétől függően, hol a valóság érzéki szemléletén alapuló meggyőződés, hol misztikus, parancsolóan kinyilatkoztatott „megvilágosodás" formájában, hol pedig úgy, hogy a logikai művelet kiindulópontjaként valamely „magától értetődő" tételt fogadunk el stb. Mindezekben az esetekben azonban a filozófusok – tudatosan vagy nem – az intuícióra támaszkodtak. Egyébként nem szabad úgy képzelnünk a dolgot, mintha az intuíció a filozófia specifikus organonja lenne. Jelentős szerepet játszik (és még fog is játszani) a természettudományban is.[11]

[11] Einstein a fizikai elméletek keletkezését elemezve rámutat arra, hogy a közvetlen megfigyeléstől az elméleti alapelvig nem vezet semmiféle logikai út. A fizikusok legfőbb kötelessége – mondja –, hogy „keressék azokat az általános elemi törvényeket, amelyekből tiszta dedukció útján megkaphatjuk a világ képét. Ezekhez a törvényekhez azonban nem vezet semmiféle logikai út, hanem csupán a tapasztalat lényegébe való behatoláson alapuló intuíció" (25, 40). Úgy gondol-

Az intuitivista filozófusok bizonyos mértékig tudatosították s egyúttal abszolutizálták a filozófiának ezt a fejlődési sajátosságát, figyelmen kívül hagyva, hogy az intuíció maga is kritikai vizsgálatot és értékelést igényel. Azt állították, hogy a filozófia specifikuma éppen kiinduló tételeinek intuitív felfedésében rejlik.

Az a tény, hogy egyik-másik XVII. századbeli racionalista és empirista (például Locke) nagyra értékelte az intuíció jelentőségét a megismerésben, nem jelentette a logika, a logikus következtetés és a bizonyítás lebecsülését; a racionalizmus eszménye a matematikai módszer maradt. Ezért durva hiba lenne, ha a racionalistákat intuitivistáknak tartanánk. Ebben az esetben ugyanis az intuíció megismerő jelentőségének hangoztatása egyet jelentene szemünkben az intuitivista nézetek elfogadásával.

Az intuitivizmus irracionalista tanítás, amely az intuíciót az irracionális valóság alogikus felfogásaként tolmácsolja. Bergson Kant egyik legnagyobb érdemének tulajdonította, hogy bebizonyította az intellektuális intuíció lehetetlenségét. Ebből Bergson szerint az következett – ami Kantnak már nem jutott eszébe –, hogy az egyedül lehetséges intuíció az értelemfeletti intuíció, amely a sajátosan filozófikus világlátás alapja. Az intellektus, mondja Bergson, származá-

juk, hogy Einstein e megjegyzésének semmi köze ahhoz a koncepcióhoz, amely az intuíciót alogikus folyamatnak fogja fel. Csupán annyit jelent, hogy az intuitív következtetés nem az ítéletek sorából eredő végső konklúzió, hanem az elméleti kutatás folyamatosságának sajátos megszakítása, dialektikus ugrás, amelynek alapja az ismeretek és tapasztalatok felhalmozása, ami megfelelő intellektuális képesség megléte esetén el is vezet az intuitív következtetéshez.

E gondolatunk alátámasztásaként hadd utaljunk N. Szemjonov mély és szellemes megjegyzésére: „Ha a tudományos gondolkodást csak annyiban tartjuk »logikusnak«, »racionálisnak« (értelmesnek), amennyiben a formális matematikai logika axiómáival, posztulátumaival és teorémáival szigorú összhangban valósul meg, akkor a ténylegesen tökéletesedő tudományos gondolkodásnak elkerülhetetlenül irracionálisnak (értelmetlennek) kell tűnnie számunkra. A tudomány pedig egyáltalán valamiféle őrültek háza benyomást kelti, amelyben csupán a logikával foglalkozó tudós ápolók tartják fenn a külső rendet, de semmiképp sem a benne élők, akik minduntalan arról ábrándoznak, miképpen lehetne ezt a rendet megbontani" (*127*, 62).

sát és funkcióját tekintve mélységesen gyakorlati; az a dolga, hogy „irányítsa a cselekedeteinket. A cselekedetekben pedig elsősorban az eredmény érdekel bennünket, magukra az eszközökre kevés figyelmet fordítunk, az a lényeg, hogy a célt elérjük" (*11b*, 256). Bergson fontosnak tartotta az intellektus kapcsolatát a tárgyi világgal, amely szerinte élettelen és statikus, és azt bizonygatta, hogy az őseredeti valóság a tiszta idő, a keletkezés, amelynek az anyaga és az intellektus egyaránt a melléktermékei. Ez az a nem-anyagi időtartam, az a metafizikai idő, amelyet – mondja Bergson – a filozófiai intuíció felfog.[12]

Bergson minden nagy filozófiai rendszer alapjának az „elsődleges intuíciót" tartotta, amelyet a filozófus a továbbiakban következtetés-rendszer formájában próbál kifejezni. Az intuitív világlátás azonban logikailag nem nyerhet adekvát kifejezést, mivel valami egyszerű, végtelenül egyszerű, olyan nem közönségesen egyszerű, hogy filozófus még sohasem volt képes kimondani. Ezért is beszél egész életén át. „Ami elméjében volt, sohasem tudta formulázni anélkül, hogy ne kényszerült volna formuláját kijavítani, aztán javítását kijavítani" (*11a*, 45).

Bergson hibája nem az, hogy „elsődleges intuícióknak" tartja a filozófiai rendszerek kiinduló tételeit. Abban téved, hogy az intuíciót az irracionálisnak az irracionális felfogásaként értelmezi, s elvileg kizárja annak lehetőségét, hogy más, nem intuitív módon is eljuthatunk a filozófia kiinduló tételéhez, s hogy e tételt adekvát logikai (elméleti) módon – következtetés, bizonyítás és magyarázat formájában – fejezzük ki. Csakhogy valójában a filozófiatörténetben a

[12] Következésképpen az intuitivizmus nem csupán a megismerési folyamat bizonyos fajta értelmezése, hanem a tükrözés és tárgya közötti minőségi különbség szubjektivista elmosása is. Ez a nézet különösen Benedetto Croce tanításában szemléletes, aki a tárgyakat intuíciónak fogja fel, vagyis tagadja a megismerő szubjektumtól független létezésüket. „Mi a fogalmak útján szerzett ismeret? A dolgok viszonyainak ismerete, a dolgok pedig intuíciók" (*18*, 24). Külön hangsúlyozzuk az intuitivista idealizmusnak ezt az ontológiai aspektusát, mert így még világosabbá válik, hogy az intuíció megismerésbeli jelentőségének méltatása még nem jelent egyet sem az intuitivizmussal, sem általában az idealizmussal. Ezt egyébként a filozófia története is bizonyítja.

dolog hasonlíthatatlanul bonyolultabb. Amikor Thalész kijelentette, hogy minden vízből lesz, tényekre hivatkozott (például Arisztotelész is említi ezt), logikai érveket hozott fel, ez azonban természetesen nem volt elég. A tényeknek és az érveknek olyan intuíció sietett segítségükre, amelyet helyesebb lenne nem elsődlegesnek, hanem inkább másodlagosnak nevezni, mivel alapját a tapasztalat, az ismeret alkotja. A filozófiai alaptétel bizonyításához azonban mind a tények, mind az ismeretek elégteleneknek bizonyultak.

A tapasztalati és elméleti adatok elégtelensége nemcsak az antik filozófia tanulmányozása során ötlik szemünkbe. A filozófia a világegyetem univerzális megismerésére törekszik, a rendelkezésére álló adatok azonban történetileg mindig korlátozottak, s ebben az értelemben elégtelenek. „Az emberek tehát – mondja Engels – ezzel az ellentmondással találják magukat szemben: egyfelől az a feladatuk, hogy a világrendszert kimerítően megismerjék a maga egyetemes összefüggésében, másfelől pedig mind a sajátmaguk, mind a világrendszer természeténél fogva ezt a feladatot soha teljesen megoldani nem képesek. Ez az ellentmondás azonban nemcsak benne rejlik mindkét tényező: a világ és az emberek természetében, hanem egyben ez az egész intellektuális haladás fő emelője, s napról napra és folytonosan megoldódik az emberiség végtelen, progreszszív fejlődésében . . ." (*1a*, 20, 40).

A tapasztalati és általában a tudományos ismeretek szintézisét tehát sohasem lehet befejezni. Innen ered az egészről, az általánosról, a végtelenről, a szüntelenről alkotott filozófiai (s egyben természettudományos) koncepció hipotézisjellege. E hipotézis, még abban az esetben is, ha valóban szintetizálja korának tudományos adatait, állandó helyesbítésre szorul, s állandóan továbbfejlesztést igényel az új tudományos felfedezések fényében.

A filozófus, a természetbúvártól eltérően, nem mondhat le az általános, a végtelen, a szüntelen, az egész stb. mérlegeléséről. Még ha lemond is a „metafizikáról", és – mondjuk – tudatosan ismeretelméleti problémák vizsgálatára szorítkozik, ezen a területen is felvetődik az elméleti szintézisnek – az általános és szükségszerű jelentőségű következtetések megfogalmazásának – kérdése, az ilyen szintézis és a vele kapcsolatos következtetések pedig sohasem ve-

hetik alapul a megalkotásukhoz szükséges összes tapasztalati adatokat. Ha közelebbről vizsgáljuk a problémát, kiderül, hogy ez a nehézség minden elméleti-tudományos területen jelentkezik, mivelhogy az indukció mindig hiányos, a természettudomány által megfogalmazott törvények általános érvényét pedig nem annyira elméleti úton bizonyítják, mint inkább tényekkel ellenőrzik. Elméletileg azonban elgondolhatóak olyan tények is, amelyek nem igazolják ezt a törvényt. A természetbúvárt ez nem nyugtalanítja, hiszen korlátlan számú jelenség zajlik le a törvénynek megfelelően, amelynek általános érvénye minőségileg korlátozott, és szükség esetén mennyiségileg is korlátozni lehet.[13] Más a helyzet a filozófiában, amely arra törekszik, hogy mind mennyiségi, mind minőségi vonatkozásban a legáltalánosabbat, a legkevésbé korlátozottat ismerje meg.

A képzelet teremtőereje, amelyet Kant a megismerési folyamat alapjának tekintett, a filozófiában elsőrendű szerepet játszik, feltéve, hogy ezt az erőt materialista módon értelmezzük, nem pedig mint valamely tapasztalati teljesség a priori, a tapasztalati adatoktól független s azokat megelőző gondolati megszerkesztését. Kant tagadta az intellektuális intuíció lehetőségét. Ez az ő szemében racionalista illúziónak számított, amely a „tiszta" észt képesnek hitte olyan tudásra, amely túllép bármely lehetséges tapasztalat határán. Ebben az értelemben az intellektuális intuíció valóban lehetetlen. Az intellektuális intuíciót azonban nem kell feltétlenül a XVII. század racionalizmusának szellemében megítélnünk, amely ellen joggal lépett fel Kant. A modern tudomány lehetővé teszi, hogy az intuíciót úgy vizsgáljuk, mint nélkülözhetetlen elemét a tudós alkotó képzeletének, amelynek alapját a tények, az ismeretek és a fürkésző vizsgálódás alkotják.

A marxista és az intuitivista filozófia közötti különbségnek ezek

[13] Niels Bohr, a kvantumelmélet filozófiai interpretálását elemezve, felhívja a figyelmet e körülmény pozitív tudományos jelentőségére: „a helyzet... ugyanaz, mint oly gyakran volt a tudomány történetében, amikor az új felfedezések alapvető korlátokat szabtak olyan nézeteknek, amelyeknek általános érvényességét addig cáfolhatatlannak hitték: látókörünk kitágul, és megnövekedett mértékben vagyunk képesek összefüggések nyomára bukkanni, még olyan jelenségek között is, amelyek korábban egyenesen összeegyeztethetetleneknek tűntek" (12, 13).

szerint nem az a lényege, hogy az utóbbi elismeri az intuíció létezését, a dialektikus materializmus viszont tagadja ezt a tényt. „Az intuíció minden formája, mint ismeretbeli tény, tagadhatatlan realitás, amely minden megismerő számára a megismerés szférájában létezik – jegyzi meg helyesen V. F. Aszmusz. – De mint ismeretbeli tények *elmélete*, minden intuícióelmélet *filozófiai* elmélet; legyen bár idealista vagy materialista, dialektikus vagy metafizikus" (97, 60). Következésképpen nem az a kérdés, hogy létezik-e vagy sem olyan különleges megismerő képesség, amelynek mechanizmusa lényegileg különbözik az ítéletek sorozatát betetőző következetes logikai konklúziótól, hanem az, hogy miképpen lehetséges ilyen jellegű valóság-tükrözés, hogyan viszonyul a megismerő egyén rendelkezésére álló tapasztalathoz, tudáshoz stb. Ha Newton, miként a legenda mondja, az alma esését figyelve jött rá „hirtelen" a tömegvonzás törvényére, akkor ez az intuíció feltételezte egy meghatározott problémakör hosszan tartó vizsgálatát, s azt, hogy Newtonnak el kellett tűnődnie ama Galilei által felfedezett törvényen, amely szerint a zuhanó test gyorsulása nem függ a test tulajdonságaitól vagy sebességétől, és állandó. A probléma tehát az, hogy miképpen tolmácsoljuk helyesen a megismerés történetében mindannyiszor felbukkanó intuíció tényét, hogyan kutassuk fel a lehetőségét, miképpen alkalmazzuk a vizsgálódás és az ellenőrzés tudományos-kritikai eszközeit a megismerő képességre.[14]

Az intuíciónak az *igazság* közvetlen észrevevéseként való értel-

[14] V. Szyeklov – úgy véljük – igen szellemesen mutatott rá az intuíció egyik elemére: arra a képességre, hogy az ember rátapint a törvényszerűségre, miután megfigyelte egy-egy megnyilvánulását; vagyis arra a képességre, hogy a *nemteljes* indukció alapján helyes következtetéseket vonjunk le: „Ezrek bámulták a pisai székesegyház kilengő csillárját, de Galilein kívül senkinek sem jutott eszébe, hogy ebből bármilyen általános törvényszerűséget lehetne megállapítani az inga lengésére vonatkozólag. Galileinek ez az egy megfigyelése is elegendő volt arra, hogy megalkossa a bármely ingára jellemző, úgynevezett izochronizmus (természetesen közelítő érvényességű) törvényét" (131, 106). Ez a megjegyzés természetesen távolról sem meríti ki az intuíció logikai (és lélektani) természetét, filozófiailag mégis jelentős, mert összekapcsolja az intuíciót az objektív valóság tükrözésével, és utal a természettudományban és a filozófiában nem ritkán adódó hibás intuíciók ismeretelméleti gyökereire.

mezése (amelyet mind a XVII. századi racionalisták, mind az irracionalista-intuitivisták magukénak vallottak) teljesen tarthatatlan, minthogy a természettudomány és a filozófia története számtalan példával szolgál a hibás intuíciókra. „Az úgynevezett intuícióba vetett bizalom túlságosan gyakran vitt tévútra" – jegyzi meg joggal G. Reichenbach (*73a*, 31). Mario Bunge „Természet és intuíció" című tartalmas művében meggyőző bírálatnak veti alá az intuíció idealista koncepcióit, majd konkrétan megvizsgálja az intuíció különféle formáit, amelyek az érzékelésben, a képzeletben, a „felgyorsult következtetésben", az értékelésben stb. jelentkeznek. A tudós elítéli az intuíció idealista kultuszát, és óva int attól, hogy akár túlbecsüljük, akár lebecsüljük ezt a megismerési módot, amely nemcsak nagy felfedezések forrása volt a tudományban, hanem sok tévedésé is. Lehetetlen nem egyetértenünk Bunge konklúziójával: „Az intuíció különböző formái abban hasonlítanak más megismerési és gondolkodási formákhoz, hogy *ellenőrzésre* szorulnak, amennyiben hasznosságukra igényt tartunk. Az az intellektuális intuíció termékeny, amely az érzéki intuíció és a tiszta értelem között áll. De ha csak önmagában jelentkezik, akkor terméketlen marad" (*15*, 111).

Nincs tehát megbízhatatlanabb, mint az a meggyőződés, hogy az intuíció mindig megbízható. Ezt az igazságot közvetve az intuitivisták is elismerik, amennyiben mindegyikük biztos abban, hogy a többi filozófustól (többek közt az intuitivistáktól) eltérően egyedül ő monopolizálhatja az intuitív módon felfogott igazságot. Az a megállapítás, hogy az intuíció a filozófia sajátos rendező elve, a tudományos filozófia elvi lehetetlenségének elismerésével egyenlő. Ám az intuíció véleményünk szerint nem foglal el nagyobb teret a filozófiában, mint az elméleti természettudományban, a művészi alkotómunkában vagy a feltalálásban. De vajon van-e értelme annak, hogy különleges *filozófiai* intuícióról beszéljünk, ahogyan például a művész különleges intuíciójáról beszélnek? Ostobaság volna tagadni a megismerés filozófiai formájának sajátszerűségét, még tarthatatlanabb lenne azonban ezt a filozófiai intuíció sajátszerűségére szűkíteni. A filozófiai tanok elemzéséből az a következtetés adódik, hogy a tudás filozófiai formájának viszonylagos egysége lényegbevágó különbségeket, ellentéteket, ellentmondásokat is rejt magában.

Az egyik filozófus mindenképpen szubjektív módon, intuitív meggyőződéséből indul ki, a másik ellenben csak a tudomány vagy a mindennapi tapasztalat által rögzített tényeket hajlandó kiindulópontnak elfogadni.

A filozófiai alkotó munka lélektana olyan terület, amelyet a kutatás még nem érintett. A rendelkezésünkre álló, többé-kevésbé töredékes adatok azonban (így például az, amit maguk a filozófusok mondtak eszméik kialakulásáról) nem nyújtanak kellő alapot ahhoz, hogy különleges filozófiai intuícióról beszélhessünk. Az intuitivisták megkövetelik ennek feltételezését, s közben saját filozófiai alkotó tevékenységükre hivatkoznak; ám még ha elfogadjuk is tanúvallomásnak e nyilatkozatokat, akkor is csak az ő saját filozófiai munkásságukra vonatkoztathatjuk az intuíció különleges szerepét. De hát nem minden filozófus intuitivista, sőt többségük ellenfele az intuitivizmusnak.

Bármily őszinték az intuitivista filozófusok vallomásai, ezeknek tudományos elemzése kimutatja, mennyire lebecsülik azt a hatást, amelyet más filozófusok, a filozófiai hagyományok, a tudomány adatai, a meghatározott történelmi feltételek stb. gyakoroltak rájuk. Azokat az eszméket, amelyek az intuitivista tanokban más, többnyire nem-intuitivista elméletek nyilvánvaló hatására alakultak ki, lépten-nyomon úgy értelmezik, mint „elsődleges intuíciókat", amelyek teljesen függetlenek az előző filozófiai fejlődéstől. Különösen Bergsonnál nyilvánvaló ez: az ő alapeszméi a német és a francia irracionalista hagyományok hatására alakultak ki; „keletkezés-metafizikája" nem más, mint irracionalista értelmezése a fejlődés elvének, amelyet a XIX. század végi filozófia és természettudomány általánosan – noha felszínesen – elismert. Ha alaposan elemeznénk Bergson viszonyát Kanthoz, Hegelhez, Schopenhauerhoz, Diltheyhez, Maine de Biranhoz, Boutroux-hoz, Darwinhoz, Spencerhez és a természettudományos materializmus képviselőihez, ez kétségtelenül lehetővé tenné, hogy a minimumra csökkentjük az intuíció szerepét Bergson filozófiai rendszerének megalkotásában, amelyet nemritkán a filozófiatörténet legeredetibb rendszereként emlegetnek.

Az intuíció tehát, akárcsak a spekulativitás, jellemző vonása a filozófiai megismerési forma sajátszerűségének, noha a megismerés-

nek ez a különös módja bármely elméleti vizsgálódással együtt jár.[15] S nyilvánvalóan alaptalan lenne ebből arra következtetni, hogy a filozófiai gondolkodásnak netán olyan ismertetőjegyei is léteznek, amelyek egyedül rá jellemzőek. Következésképpen ismét arról van szó, hogy milyen fokig alkalmazza a filozófia a spekulativitást és az intuíciót. Ez a fok azonban lényegesen eltérő a különböző filozófiai tanokban és a filozófia történeti fejlődésének különböző szakaszain.

4. AZ INTERPRETÁLÁS MINT FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSI MÓDSZER

Korábban ismeretlen jelenségek, folyamatok, tulajdonságok s az őket irányító törvények felfedése, a törvények gyakorlati felhasználási módjainak kidolgozása – ez a tudományok legfontosabb feladata, ennek megoldását szolgálják a közvetlen és műszeres megfigyelések, a leírások, kísérletek, a tények elméleti elemzése, az általánosítások, különleges kutatási és ellenőrzési módszerek stb. A filozófiának nincs kísérleti technikája, nincsenek műszeres megfigyelő eszközei, vegyi reagensei vagy hasonló tartozékai: mindezt az elvonatkoztató képességnek kell helyettesítenie.

A filozófus azokkal a tényekkel operál, amelyeket vagy személyes megfigyelés, vagy különleges tudományos kutatás útján kapott. A vegyész közvetlenül a tárgyakkal dolgozik, a filozófus anyagát viszont mindenekelőtt a tudományból vagy más forrásokból merített tárgyak ismerete alkotja. Ezek szerint a filozófia – legalább-

[15] L. de Broglie szintén a kérdésnek éppen ezt az oldalát emeli ki, amely mind a filozófia, mind az intuíció megértése szempontjából fontos. A tudomány, mutat rá, „amely mind alapját, mind módszereit tekintve racionális, legkiválóbb eredményeit csupán meglepő értelmi ugrásokkal éri el; az ugrások során megnyilvánulnak a logikus gondolkodás súlyos láncaitól megszabadult képességek, amelyeket képzelőerőnek, intuíciónak, éleselméjűségnek neveznek" (*14*, 294–295). Jellemző, hogy de Broglie a képzeletben (amelyet természetesen nem hétköznapi értelemben fog fel), az intuícióban és az éleselméjűségben ugyanannak a megismerőképességnek a megnyilvánulását látja.

is abban a formájában, ahogy a kialakult és szerteágazóan fejlődő résztudományok korában létezik – többé-kevésbé kész, kidolgozott tényadatokkal rendelkezik, amelyekkel a tudomány és a gyakorlat látja el, a társadalom anyagi és szellemi életének meghatározott jelenségeivel foglalkozik, amelyeket igyekszik egységükben felfogni, elméletileg általánosítani, integrálisan értelmezni, világnézetileg átgondolni. Vajon azt jelenti-e ez, hogy a filozófiában tulajdonképpen lehetetlen a felfedezés? Természetesen nem. Azt jelenti, hogy a filozófiai felfedezések alapját a már meglevő tudás alkotja, amelyet a filozófia elemez, értékel, röviden szólva interpretál.

Az interpretálás nagy szerepet játszik az elméleti vizsgálódásban a tudás bármely területén. Amikor Leverrier felfedezte a Neptunt, Engels ezt nagy tudományos eredménynek nevezte. A francia tudós elemezte a csillagászok rögzítette tényeket, és megállapította az addig ismeretlen bolygó létezését, megmutatta „lelőhelyét". Ez a felfedezés a csillagászok körében ismert tények interpretálásán alapult. Ahhoz azonban, hogy a tényeket akként interpretálják, ahogy Leverrier, az is szükséges volt, hogy higgyenek e bolygó létezésének lehetőségében.

Korunkban az interpretálás mint tudományos vizsgálati módszer összehasonlíthatatlanul nagyobb jelentőségű, mint a múltban volt. Ezt nyilván azzal magyarázhatjuk, hogy fejlődött az elméleti kutatás, matematikai módszereket alkalmaznak a természettudományban stb. A modern tudomány különféle speciális jelentéseket tulajdonít az interpretálás fogalmának: V. A. Stoff erre utalva ezt írja: „Három fajta interpretálás mutatható ki a tudományos megismerésben: 1. a formális logikai-matematikai jelrendszerek interpretálása; 2. a matematikai-természettudományos egyenletek interpretálása; és 3. az interpretálás mint a megfigyelések, a nyert kísérleti adatok, megállapított tudományos tények értelmezése" (*140*, 169). Az interpretálás fajtáinak ez az osztályozása nem tart igényt a teljességre, minthogy a szerző elsősorban a matematikát, a logikát és a természettudományt tekintette irányadónak. Ennek ellenére igazolja azt a nézetet, hogy a tudományban megnövekszik az interpretálás szerepe. Miért vetjük fel az interpretálás különleges szerepének kérdését a filozófiában? Nos, egyszerűen azért, mert a résztudo-

mányokban az interpretálás *az egyik* vizsgálati módszer, a filozófiában viszont, amely – hogy úgy mondjuk – nem vadászik tényekre, nyers ismeretanyagra, döntő jelentőségű.

A filozófusok a múltban gyakran gazdagították a természettudományt nagy felfedezésekkel. Erre azért kerülhetett sor, mert a filozófia és a résztudományok nem határolódtak el teljesen egymástól. Descartes és Leibniz nemcsak filozófusok voltak, hanem matematikusok és természetbúvárok is. A természettudomány mindenekelőtt gyakorlati jellegű volt; elméleti problémáival a filozófia (a természetfilozófia) foglalkozott, előlegezve vagy spekulatív formában megfogalmazva néhány nagy, természettudományos felfedezést. Világos példa erre Oken. „Oken – mondja Engels – gondolati úton felfedezi a protoplazmát és a sejtet, de senkinek sem jut eszébe, hogy a dolgot természettudományosan nyomonkövesse" (*1a*, 20, 483–484). A továbbiakban az elméleti természettudomány fejlődése megfosztotta a természetfilozófiát korábbi jelentőségétől; az utóbbi nem tudta többé megelőzni a természettudományt, amely messze meghaladta a filozófia számára hozzáférhető hétköznapi tapasztalatot. A természetfilozófia, noha napjainkban is létezik, réges-rég anakronizmus.

A természettudományos kutatási módszerek jellegét taglaló szaktudományok a fejlődés során tehát fokozatosan csökkentették a filozófia szerepét az új jelenségek és természeti törvényszerűségek feltárásában, egyúttal azonban növelték a filozófia szerepét a természettudományos felfedezések interpretálásában, amely egyaránt fontos mind a természettudományok, mint pedig a filozófia szempontjából. Ez az interpretálás egyre többet veszít ontológiai jellegéből, s mindinkább ismeretelméletivé válik. Az effajta értelmezés nem csupán filozófiai kompendiuma a természettudományos felfedezéseknek, hanem kritikai-ismeretelméleti feldolgozásuk is. Szembeszökő példája a természettudományos eredmények filozófiai-tudományos interpretálásának a fizika XIX. század végi válságának lenini elemzése.

Minden interpretálás a tényekből indul ki vagy abból, amit ténynek tartanak. Az interpretálás célja, hogy megmagyarázza a tényeket (vagy azt, amit ténynek fogadnak el), kimutassa viszonyukat

más tényekhez, értékelje a tényekkel kapcsolatos elképzeléseket, fölülvizsgálja őket, és amennyiben szükséges, újabb következtetéseket vonjon le. A különféle filozófiák sajátos jellegét éppen az határozza meg, hogy mely tényeket (vagy feltevéseket) fogadnak el kiindulásként, milyen jelentést tulajdonítanak nekik, más szóval, hogyan interpretálják őket.

Aquinói Tamás és Hegel az abszolút isteni értelem létezésének feltevéséből indul ki. A „skolasztika fejedelme" azt tartja, hogy az abszolút isteni értelem a világon kívül létezik, végtelen fölénnyel nézi a világot, amelyet maga teremtett a semmiből. Hegel viszont azt állítja, hogy isteni értelem nem létezhet a világon kívül, mivel éppen ez az értelem alkotja a világ lényegét, s az emberi értelem lényegét nemkülönben. Ezért az isteni és az emberi koránt sincs oly távol egymástól. Ezek az (idealista filozófiai kereteken belül) ellentétes koncepciók is bizonyítják, hogy milyen fontos az interpretálás szerepe a filozófiában. Adott esetben még többről van szó: mindkét filozófus megegyezik abban, hogy kiinduló tétele nem tény, hanem feltevés, egy meghatározott szemlélet – nevezetesen a teológiai világértelmezés – eredménye, amely Hegelnél olyannyira valóságos tartalommal telítődik, hogy végül is szembeszökő ellentmondásba kerül a neki meg nem felelő formával.

Bármely fogalommeghatározás, feltéve, hogy nem az egyedül lehetséges (márpedig ez az esetek többségében kizárt, hiszen a tudományban a konkrét a különböző meghatározások egysége) – interpretálás, amelyet egyéb interpretálás, vagyis meghatározás egészít ki. Ezért a különböző interpretálások nemcsak kizárhatják, de ki is egészíthetik egymást, noha ebben az esetben sem egyszerűen összegeződnek, hanem figyelembe vétetnek az őket szintetizáló elméleti következtetésben.[16]

[16] Jánossy Lajos rámutat arra, hogy a természettudományban a különféle jelenségek interpretálása eltérő lehet, de ugyanakkor egyformán jogos (nyilvánvalóan csak az ismeret adott szintjén): „A Michelson–Morley-féle kísérlet és hasonló kísérletek Einstein-féle interpretációja logikai szempontból semmi esetre sem az egyetlen lehetséges magyarázat. Einstein előtt Lorentz és – tőle függetlenül – Fitzgerald ugyanennek a problémának másféle értelmezését adta. Lorentz és Fitzgerald feltételezik . . ., hogy az elektromágneses jelenségek az éterhez ké-

Az interpretálás elválaszthatatlan az elméleti vizsgálódástól, annak bármely formájában, minthogy az sohasem szorítkozhat pusztán ténymegállapításokra, vagyis mindig meghatározott feltevésekkel, premisszákkal, következtetésekkel stb. jár együtt. A neopozitivisták, amikor kidolgozták a verifikációs elvet, megpróbálták elkülöníteni a „protokolláris kijelentéseket", mint a megfigyelt tárgy tiszta megállapítását, amely ebben a minőségben a tapasztalati ítélet valódiságának kritériuma lehet. Ezt a próbálkozást, mint ismeretes, nem koronázta siker, és végül a pozitivisták arra a következtetésre jutottak, hogy bármely megállapítás egyben interpretálás is, amennyiben feltételezi a megállapítandó elkülönítését és más tényekkel való összevetését. Russell azt fejtegette, hogy a relativitáselmélet a heliocentrikus és a geocentrikus világkép közötti különbséget egy és ugyanazon tény különböző típusú interpretálásaira szűkíti le: „Ha a tér viszonylagos, akkor »a föld mozog« és »az ég mozog« megállapítások között a különbség csak szóbeli; mindkét megállapítás ugyanannak a jelenségnek a leírása" (*78b*, 55). Nem érthetünk egyet a megállapítás interpretálássá változtatásával, de az is szembetűnő, hogy ez a megismerő folyamat nem zárja ki a nyílt vagy burkolt feltevéseket, s ennek megfelelően a különböző interpretációkat.

Minden interpretálás során a rendelkezésünkre álló ismereteket alkalmazzuk a vizsgálódásunk tárgyát alkotó tényekre. Nem vélet-

pest a Maxwell-egyenleteknek megfelelően mennek végbe ... A Lorentz–Fitzgerald-féle felfogás matematikailag egyáltalán nem különbözik az Einstein-féle felfogástól; akár Einstein, akár Lorentz és Fitzgerald álláspontjára helyezkedünk, ugyanazt a választ kapjuk mindazokra a fizikai kérdésekre, amelyek ma kísérletileg eldöntöttnek tekinthetők" (*49*, 20–21). A filozófiában, a fizikától eltérően, az ilyen, lényegükben eltérő s ugyanakkor egyformán jogos interpretálások nyilvánvalóan nem lehetségesek. A filozófiában ezért a különböző interpretációk mindig különböző irányzatok megnyilvánulásai, és mindig polemikus viszonyban állnak egymással. Ennek ellenére helytelen lenne azt feltételezni, hogy az ellentétes filozófiai interpretálások mindig mint igazság és tévedés állnak szemben egymással; az igazság ugyanis nemritkán akkor derül ki, ha a két ellentétes interpretálástól egyformán elállnak. Így például a történelmi szükségszerűség tudományos értelmezése megköveteli, hogy határozottan szakítsunk mind a fatalizmussal, mind pedig a voluntarizmussal.

lenül beszélünk az ismeretek alkalmazásáról és nem az igazságokéról, mert ez a két dolog nem ugyanaz. Ptolemaiosz rendszere nem volt igaz, de összefoglalt bizonyos megfigyeléseket, tartalmazott néhány igaz elgondolást, és a saját korában tudományos volt, lehetővé tette bizonyos jelenségek magyarázatát, előrejelzését. A filozófiában különösen fontos, hogy elkerüljük az ismeretek és az igazság összekeverését. Ha mégoly kimerítően ismerjük is a különböző korok filozófusai és természetbúvárai által hirdetett hibás tételeket, ez még nem jelenti az igazság ismeretét. Igaz viszont, hogy a tévedések ismerete segít az igazság megismerésében.

A tudás mint az interpretálás elméleti megalapozása csak olyasminek lehet az ismerete, amit néhány tudós megállapított, ami bebizonyosodott, a jövőben bebizonyosodik, vagy épp ellenkezőleg, megcáfolódik. Az abszolút sürgősségű oszthatatlan atomok és az abszolút űr démokritoszi koncepciója, amely épp azért vált az elméleti világértelmezés alapjává, mert az igazságnak csak bizonyos elemeit foglalta magába, korlátozta a jelenségek *minőségi* sokrétűségének magyarázatát. Démokritosz idejében azonban nemhogy megmagyarázni, de még megállapítani sem lehetett a természeti jelenségek végtelen minőségi sokrétűségét.

Az interpretálás nem csupán az ismeretek jellegétől (mindenekelőtt a bennük rejlő objektív igazságtól) függ, hanem terjedelmétől is. Az ógörög filozófusok meglehetősen korlátozott elméleti ismeretanyaggal rendelkeztek (s még annak is jelentős része csupán elemeit tartalmazta az igazságnak), s ennek birtokában próbálkoztak a valóság integrális, azaz filozófiai interpretálásával. Ez a nyilvánvaló ellentét az interpretálás elméleti megalapozása és maga az interpretálás között elkerülhetetlenül naiv, hibás, olykor fantasztikus következtetéseket eredményezett.

A tudomány fejlődése állandóan növeli az ismeretek terjedelmét, a tudományos vizsgálati és ellenőrzési módszerek pedig lehetővé teszik, hogy a tudás mind közelebb kerüljön az objektív igazsághoz. Ennek ellenére az interpretálás lehetőségeit mindig korlátozzák a meglevő ismeretek, amelyek terjedelmének további növekedése törvényszerűen megváltoztatja az interpretálás tartalmát és formáját. Ez minden tudományra vonatkozik, kiváltképpen azonban a filozó-

fiára, amely nem egy-egy jelenséget hivatott tolmácsolni, hanem a jelenségek sokrétű összességét, a létezőnek s a róla alkotott ismereteknek alapvető formáit. Érthető tehát, ha a filozófiában különböző, olykor egymást kizáró természet-, anyag-, tudat- stb. interpretálások léteztek. Ebből a szempontból a filozófusok tévedése tulajdonképpen valóságos tények helytelen interpretálása, s közben gyakran maguk a kiinduló tételek sem megállapítások, hanem tények interpretációi. Ez azonban semmiképpen sem ok arra, hogy bizalmatlanok legyünk az igazság elérését célzó filozófiai törekvéssel szemben, hiszen a filozófiai interpretálást is – mint bármely más ismeretformát – végső soron bebizonyítja vagy megcáfolja a tudományos és gyakorlati tényanyag.

Valahányszor a természettudomány egy meghatározott elméleti álláspontról interpretálja ezt vagy azt a tényt, időszakonként kiderül, hogy új elméletet kell létrehozni, vagy gyökeresen meg kell változtatni a régit. A filozófiában, amelynek sok tétele nem bizonyítható vagy cáfolható tapasztalati tényekkel, nem merül fel ennek a szükségessége. Ám a tények felhalmozódása, a tudományos felfedezések megsokszorozódása és a nagy történelmi események arra késztetik a filozófiát, hogy változtasson a valóság interpretálásán. A klasszikus mechanika fejlődése a mechanisztikus materializmust eredményezte, az anyag nem-mechanikai mozgásformáinak sikeres vizsgálata azonban kimutatta a mechanisztikus természetelemzés elégtelenségét. A pszichikum természetéről alkotott ismeretek növekedése az idealisták többségét arra késztette, hogy szakítson a test és a lélek viszonyára vonatkozó korábbi, naiv elképzelésekkel.

A filozófiatörténeti tudomány egyik legfontosabb feladata, hogy kutassa azt a történelmi folyamatot, amelyben a természet, a társadalom, az ember, a megismerés filozófiai interpretálása változott, fejlődött. Épp ennek a kutatásnak a segítségével küzdjük le azt a hamis nézetet, hogy a filozófia egyik hibától a másikig botladozott, és mutatjuk ki a progresszív filozófiai fejlődést, a filozófiai érvelés fejlődését, a szaktudományoknak a filozófiára gyakorolt hatását.

Valahányszor az utóbbi évszázad filozófiája megpróbálta újjáéleszteni és új módon bizonyítani a filozófia és a pozitív tudományok szembeállítását, mindannyiszor felbukkant az a törekvés is,

hogy diszkreditálják az interpretálás megismerésbeli jelentőségét. W. Dilthey szerint az interpretálás sajátosan természettudományos módszer, amely csak valószínűsíthető ismereteket nyújt. Dilthey támadja a „magyarázó lélektant", amely – miként feltételezi – átülteti a természettudományos módszereket (oksági viszonyok vizsgálata, hipotézisek felállítása) a pszichikumba, holott a lelki élet a külső természettől eltérően közvetlenül adott számunkra, s ezért csak intuitív úton fogható fel. „A természetet – írta Dilthey – megmagyarázzuk, a lelki életet megértjük" (*22a*, 144). Az interpretálással, a magyarázattal Dilthey azt szegezte szembe, hogy a tudat tartalmát a közvetlen értelem számára elérhetően *le kell írni*: „A lélektan módszerbeli előnye az, hogy általa a lelki kapcsolat közvetlenül, elevenen adott, a valóság átélésének a formájában" (*22a*, 151).

Az intuitivista, leíró, interpretálást kizáró lélektan elvét Dilthey az „életfilozófia" alapjának tartotta, ebben látta az egész filozófiai fejlődés végső eredményét, amelynek során a filozófia az emberi lélekről szóló alaptudománnyá vált. A lelkiállapot közvetlen leírását Dilthey – az interpretálástól eltérően, amely állítólag az ismerettől az ismeretlenhez utasít bennünket – *megértésnek* nevezte. Dilthey ezt az alapjában véve irracionalista filozófiai tudás-koncepciót hermeneutikának hívta, új jelentéssel látva el a klasszika-filológusok és részben a filozófusok (Schleiermacher) körében régebben használatos terminust, amellyel többnyire az értelmezés különleges fajtáját (a mítoszokat, ókori irodalmi és művészeti emlékeket) jelölték.[17]

Heidegger egzisztencialista hermeneutikája tovább fejleszti a dilthey-i koncepciót, átdolgozva azt Husserl fenomenológiájának szellemében, amely elhatárolja magát a pszichologizmustól, és szembeállítja a tudatjelenségek magyarázatával azok eidetikus lényeg-

[17] Helyesen jegyzi meg erre vonatkozóan L. V. Szkvorcov: Dilthey a „megértést" akként interpretálta, mint a múlt filozofiai tanainak lélektani átélését, s ezzel kizárta *tudományos* elemzésüket, amely nem csupán egyik vagy másik tan átgondolását jelentette, hanem annak felbecsülését is, hogy eléggé *adekvát*-e a nevezett tan. Dilthey egyúttal a filozófiatörténetet is megfosztja *objektív* alapjától" (*128*, 75). Eszerint Dilthey úgy tagadja az interpretálásnak a filozófiában betöltött szerepét, hogy szubjektív módon *interpretálja* a „megértést".

látását. Az interpretálás, állítja Heidegger, természetét tekintve szubjektív, mivelhogy mértékéül mindig az interpretáló szubjektum szolgál. A „megértés" viszont Heidegger szerint egybevág a léttel, s ezért kezdettől fogva, vagyis már praereflexív formájában is „létmegértés". Heidegger azonban, mint ismeretes, nem volt képes objektív tartalommal telíteni ezt a „megértést"; ez a tanítása végső soron irracionalista és szubjektív interpretálása a megismerési folyamatnak s e folyamat tárgyának.[18] Az interpretálás internacionalista bírálata alapjában véve a természettudomány megismerő jelentőségének tagadására korlátozódik, és a természettudományt mint a lét elvi meg nem értését kezeli. De amikor az egzisztencializmus az „emberi realitás" kutatására korlátozza a filozófiát, hogy azon keresztül jusson el az általa felfoghatatlannak tartott magábanvaló léthez, akkor minden más idealista tanításnál nagyobb mértékben műveli a létezőnek szubjektivista interpretálását.

Eszerint a filozófia akkor sem mond le az interpretálásról, amikor hadat üzen neki. A filozófiának olyan a természete, hogy szükségképpen kifejezi viszonyát az ember számára lényeges, alapvető realitásokhoz: a természeti jelenségekhez, a személyes és a társadalmi élethez, a tudományhoz, a valláshoz, a művészethez stb. S ez a viszony, minthogy elméleti jellegű, elkerülhetetlenül – interpretálás.

Ha az interpretálást mint a valóság tükrözésének különös módszerét ismeretelméleti szempontból elemezzük, láthatjuk, hogy lényegében véve nem a gondolkodó szubjektum szubjektív viszonyát fejezi ki bizonyos tényekhez, hanem azoknak a megfigyelt jelenségeknek egymáshoz és más jelenségekhez való viszonyát *kutatja fel,* amelyeknek létezését a meglevő adatok alapján elismerik vagy feltételezik. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy interpretálni annyi, mint összekapcsolni. Ez az „összekapcsolás" természetesen

[18] Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy teljes egészében elutasítanánk Heidegger nézetét az interpretálás szubjektív jellegéről, amelyet az egzisztencialista és általában az idealista filozófia már puszta létezésével is tanúsít. A jelenségek objektív interpretálása, amely megköveteli, hogy abban a formában tanulmányozzuk őket, amelyben léteznek, a tudaton kívül és attól függetlenül, a képzetek, fogalmak, elméletek objektív tartalmának elismerése csupán a materialista filozófia és természettudomány álláspontjáról lehetséges.

lehet szubjektív, kevéssé megalapozott, vagy ellenkezőleg, objektív, megalapozott. Valamely tény (vagy az arról alkotott ismeret) interpretálása azonban minden esetben csak úgy lehetséges, ha van más tény (vagy megfelelő ismeret) is, ha az egész részekre tagolódik, s a vizsgálat tárgya a részek egymáshoz való viszonya. És mert a jelenségek lényege belső kölcsönviszonyuk, az interpretálás egyben a jelenségek lényegének megismerési módja is.

A filozófiai fejlődés törvényszerű formája a filozófiai tételek, fogalmak, kategóriák interpretálásának változása. Így például a szükségszerűség kategóriájának fejlődése történetileg nem más, mint a szükségszerűség különféle meghatározásainak kialakulása és fejlődése és az interpretálások sokféleségének feloldása a kategória tudományos meghatározásának egységében. E megismerő folyamat objektív alapja a társadalmi gyakorlat, a jelenségek egységéről és kölcsönös összefüggéséről alkotott ismeretek felhalmozódása, a természetre és a társadalomra vonatkozó adatok gyarapodása.

Az antik filozófia még nem ismerte az objektív szükségszerűség fogalmát, elképzelése ebben a vonatkozásban láthatóan nem mentes még a mitológiai képzetektől, s nagymértékben metaforikus jellegű. A szükségszerűség középkori elképzelése alapjában véve teológiai interpretálás, amely mellesleg nem annyira a tapasztalatilag megállapított folyamatokból indul ki, mint inkább a megfelelő vallási dogmákból. A szükségszerűség fogalma, amelynek a filozófia (különösképpen a materialista) egyetemes jelentőséget tulajdonít, csak az újkorban alakult ki, először a csillagászatban, majd más természettudományokban.

Marx és Engels a XIX. század közepén, vagyis olyan időszakban, amikor általánosan elterjedt volt a jelenségek szükségszerű kapcsolatának mechanisztikus felfogása, kidolgozták a *történeti* szükségszerűség fogalmát, amely nemcsak az egyidejűleg létező, hanem az időben egymást váltó jelenségek specifikus formája lett, s ezzel áttörte a szükségszerűség metafizikus tolmácsolásának korlátait, szembeállította vele a jelenségek objektív viszonyának dialektikus materialista interpretálását, amihez a későbbiekben a maga módján, saját adataira támaszkodva, eljutott a természettudomány is.

A filozófia története meggyőzően bizonyítja, hogy ugyanazoknak

a tételeknek különböző interpretáció következtében más-más jelentése, értelme lehet. Utaljunk itt például arra az alapvető tételre, amely szerint a tudomány és a vallás között kibékíthetetlen ellentmondás áll fenn. Ezt az elvet egyfelől a materialisták hangoztatják, másfelől – bármily meghökkentő – a misztikusok, az irracionalisták, a protestantizmus bölcselő teológusai és különösen a neoórtodoxok.

Nem szorul magyarázatra, miért bizonyítja a materialista a tudomány és a vallás kibékíthetetlenségét. De vajon miért ért vele egyet a vallásos irracionalista? Mert az ő szempontjából nézve a tudomány nem közelítheti meg a vallási kinyilatkoztatásban feltáruló nagy igazságokat; innen ered a vallás és a tudomány közötti abszolút ellentét, amelyben kifejezésre jut az embert az istentől elválasztó végtelen. Így hát az egymással kibékíthetetlen ellentétben álló világnézetek egyöntetű következetességgel bizonyítják a hit és a tudás elvi ellentétét, mivelhogy tökéletesen ellentétes módon értelmezik mind a hitet, mind a vallást, s egyik esetben a hittel szegezik szembe a tudást, a másikban a tudással a hitet.

A protestáns neoortodox teológusok a hit és a tudás szélsőséges szembeállítása során olyasfajta következtetésre jutnak, hogy *nem tudjuk,* létezik-e isten, *nem tudjuk,* miben hiszünk, csak hiszünk isten létében, hiszünk abszolút igazságosságában stb. A materialistáktól eltérően egyrészt a protestáns teológusok, másrészt a katolikus teológusok és a tomista irányzatú filozófusok azt próbálják bizonyítani, hogy a tudomány és a vallás lényegében nem mond ellent egymásnak, s ezért a természettudománynak lehetősége van megindokolni, és meg is kell indokolnia a keresztény dogmákat, amelyek értelemfelettiek, amennyiben forrásuk az isten, de nem értelemellenesek, hiszen az isten maga az abszolút értelem. A neopozitivisták a tomizmus problematikájától való minden idegenkedésük ellenére is elfogadják a tudás és a hit viszonylagos ellentétét hirdető tételt, amennyiben a tudományos ismereteket és magát az igazságot afféle sajátságos hiedelemmé fokozzák le. Igaz, egyik-másik neopozitivista azt állítja, hogy a tudománynak és az emocionális létszférába tartozó vallásnak semmi köze egymáshoz, ebből azonban azt a következtetést vonjuk le, hogy a vallás éppen ezért cáfolhatatlan, hisz cáfolni csak tudományos elméletet lehet. Látjuk hát, hogy a tudomány

és a vallás elvi ellentétének vitathatatlan tényét a legkülönfélébb módon interpretálják, s több filozófiai tannak ez alkotja a leglényegesebb tartalmát.

A filozófiai fogalmak tartalma – erre már föntebb utaltunk – történetileg változó, aminek az a következménye, hogy a filozófia történetében ugyanazzal a terminussal gyakran jelölünk olyan jelenségeket, amelyeknek semmi közük egymáshoz. És amikor az egzisztencialista kijelenti, hogy a házaknak, a fáknak, a hegyeknek nincsen *létezésük,* ezt nem cáfolhatjuk meg az értelmező szótárra való egyszerű utalással; elemeznünk kell azt a különös jelentést, amelyet az egzisztencializmus tulajdonít e szónak, ki kell mutatnunk a létezés szubjektivista interpretálásának tarthatatlanságát, fel kell tárnunk az „emberi realitás" kapcsolatát a tőle függetlenül létező valósággal stb.

Azok a filozófiai tételek, amelyeket történeti és elméleti összefüggésükből kiragadva szemlélnek, egyszerűen banalitások. A történelmet maguk az emberek csinálják. Napjainkban ezt a tételt tautológiának vélnénk. Elég azonban arra gondolnunk, hogy a providencializmust az eleve elrendelés naturalista koncepciója követte, amelyet elfogadtak a Marx előtti materialisták is, s ennek ellenére azt állították, hogy a történelmet az emberek csinálják. De hogyan volna ez lehetséges, ha a külső természet, maga az emberi természet, a korábbi nemzedékek tevékenységének eredménye független a ma élő nemzedékektől?

A marxista filozófia bebizonyította, hogy sem a külső, sem pedig az emberi természet nem döntő ereje a társadalmi fejlődésnek. A társadalmi termelés során az emberek átalakítják a külső természetet s ezzel együtt saját természetüket is. A termelőerők fejlődése végső soron meghatározza a társadalmi viszonyok és az emberi életforma jellegét. A termelőerők azonban maguk az emberek és az általuk létrehozott termelési eszközök. Következésképpen az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem kényük-kedvük szerint, hanem a termelőerők adott színvonalának megfelelően, amelyet minden emberi nemzedék az előző nemzedékektől örököl. És minél nagyobb arányban vesz részt minden új nemzedék a termelőerők fejlődésében, vagyis minél jelentősebb a részvételük a társadalom

anyagi bázisának megteremtésében, annál nagyobb mértékben alkotják ők maguk a társadalmi létüket meghatározó feltételeket, annál szabadabban alkotják meg saját jelenüket és jövőjüket.

Így hát az a tétel, hogy „az emberek maguk csinálják történelmüket", csupán a materialista történelemfelfogás révén válik igazán tudományossá, mert ez teliti konkrét, sokrétű történelmi tartalommal. Következésképpen óriási a különbség e tétel marxista interpretálása és a között, ahogyan e tételt a Marx előtti materialisták értelmezték, akik mindvégig a naturalista-idealista történelemfelfogás talaján maradtak.

Marx azt mondta, hogy a filozófusok a világot csupán különbözőképpen értelmezték, ám a feladat az, hogy megváltoztassuk. Ez a híres tétel egyrészt megállapítja, hogy az interpretálás a filozófiai fejlődés alapformája, másrészt elítéli az olyan filozófiát, amelynek feladata a létező értelmezésére korlátozódik.

A marxizmus bírálói – tökéletesen helytelenül – úgy értelmezik ezt a marxi tételt, mintha eszerint le kellene mondani a valóság interpretálásáról, s ezzel egyben meg kellene szüntetni a filozófiát, hogy helyére a forradalmi cselekvés kerüljön.[19] Nyilvánvaló meg nem értése ez Marxnak, aki egész tanításával bizonyította a forradalmi gyakorlat és a forradalmi elmélet egységének szükségességét, s az utóbbit a társadalmi valóság olyan magyarázatának tekintette, amely megalapozza a forradalmi változás módjait és eszközeit.

Marx fent idézett kijelentése azonban csupán tézis, amelyet csak az egész marxi tannal való összefüggésében foghatunk fel helyesen. Marx a valóság konzervatív interpretálásával szembeállította annak forradalmi interpretálását. Elítélte azokat a filozófusokat, akik *csak* értelmezték a meglevőt, s ezzel egy meghatározott pártos filozófiai álláspont felett mondott ítéletet.

Plehanov a történelmi materializmust a történelem materialista

[19] H. D. Aiken például azt írta: „A filozófiai probléma, mondja Marx, nem az, hogy megértsük a világot, hanem hogy megváltoztassuk" (5, 185). Amint látjuk, itt a szerző tökéletes badarságot varr Marx nyakába, tagadja, hogy a világ *megértése* szükséges a megváltoztatásához. S ráadásul Marx ezzel radikálisan ellenkező nézeten volt, bírálta azokat a gyászforradalmárokat, akik nem voltak hajlandók figyelembe venni a társadalomtudomány adatait.

magyarázatának nevezte (*71*, 508). (Az én kiemelésem – *I. O.*) Ennek a magyarázatnak az a lényege, hogy felfedi a társadalom változásának, fejlődésének s a régi tagadásának törvényszerűségeit.

Az a forradalmi fordulat, amelyet Marx és Engels neve fémjelzett a filozófiában, nem az interpretálást tagadja mint a filozófia jellegzetes vizsgálódási módszerét, hanem csupán az interpretálás idealista-metafizikus válfajait, amelyekkel a marxizmus megalapítói az interpretálás dialektikus-materialista koncepcióját állították szembe.

5. A SOKRÉTŰ TARTALOM ELMÉLETI SZINTÉZISE

Minden tudomány elméleti szintézist valósít meg, méghozzá nemcsak a tárgyát alkotó kérdések körében, hanem azon túl is. Ez tette lehetővé nemcsak olyan tudományok kialakulását, mint például a biokémia vagy a kemofizika, de a matematikai módszerek alkalmazását is azokban a tudományokban, amelyek évszázadokon át a matematikától függetlenül fejlődtek. Ugyanakkor, noha látjuk a résztudományokban azt a progresszív tendenciát, amely túlmutat kutatási szakterületükön, mégis hangsúlyoznunk kell, hogy a résztudományok éppen azért résztudományok csupán, mert a kutatással, az eszmék szintézisével egyedül saját, tudatosan korlátozott területükön belül foglalkoznak. A filozófiai szintézis sajátossága éppen abban rejlik, hogy nem szűkíthető le pusztán filozófiai eszmék szintézisére.

A filozófusoknak gyakran szemükre vetik, hogy nem a saját dolgukkal foglalkoznak, vagyis hogy nemcsak filozófiai kérdéseket tárgyalnak, hanem matematikai, fizikai, biológiai, történelmi, nyelvészeti és irodalmi kérdéseket is. Ez a szemrehányás jogos abban az esetben, ha a filozófus nem-filozófiai szakkérdések eldöntésére tart igényt. De teljesen nyilvánvaló, hogy a filozófus nem oldhat meg egyetlen filozófiai kérdést sem, ha nem veszi figyelembe a szaktudományok eredményeit.

Hegel nagyszabású történetfilozófiai koncepciójának egyik alapvető hiányossága éppen az volt, hogy a filozófiai fejlődést a filozófiai

eszmék dialektikus szintézisére szűkítette. Filozófiatörténetében Hegel vitathatatlanul bebizonyította a szintézis elsőrendű jelentőségét a filozófia fejlődésében, s egyben megcáfolta a filozófiai rendszerek metafizikus szembeállítását. Figyelmen kívül hagyta azonban, hogy a filozófia korának tudományos felfedezéseit szintetizálja, interpretálja és dolgozza fel gondolatilag, valamint azokat a módszereket, amelyek segítségével e felfedezések valóra váltak. E filozófiai általánosítások jelentősége viszonylag csekély volt az antik és a középkori világban, az újkorban és különösen napjainkban azonban ugrásszerűen megnövekedett. Manapság a filozófusoknak nemritkán „leckét kell venniük" a matematikusoktól, az elméleti fizikusoktól, biológusoktól stb.

Nyomban hangsúlyoznunk kell azonban a tudományos eredmények filozófiai szintézisének sajátszerűségét; ezt mindenekelőtt a kiinduló filozófiai premisszák határozzák meg, amelyek lehetnek materialisták vagy idealisták. Emellett nem hagyhatjuk figyelmen kívül sem a materializmus, sem pedig az idealizmus sokféleségét, viszonyát a dialektikához, a metafizikához, a racionalizmushoz, az irracionalizmushoz, a szenzualizmushoz stb. Nem nehéz megérteni, hogy a tudományos felfedezések filozófiai általánosítási lehetőségei ugyancsak korlátozottak az idealista és a metafizikus tanok esetében. De ebben az esetben is, a felfedezések valódi értelmének eltorzítása ellenére, állandóan jelentkezik az a törekvés, hogy így vagy úgy figyelembe vegyék, gondolatilag feldolgozzák a felfedezéseket, kifejezésre juttassák hozzájuk való viszonyukat, értékeljék őket, még ha negatívan is.

A filozófia nem létezhet anélkül, hogy kialakítaná ezt a kritikusan értékelő s a maga módján összegező viszonyt mind a megelőző filozófiákhoz, mind pedig korának tudományához. Korunkban, amikor a tudomány az emberi élet mindennapos gyakorlatának része és behatolt a hétköznapi tudatba, fordulatot hajtott végre a termelésben és a fogyasztásban, nem csupán az anyagiban, hanem a szellemiben is, mindez különösen nyilvánvaló. Elég felidéznünk, hogy mekkora hatást gyakorolt a filozófiai gondolat fejlődésére a relativitáselmélet, a kvantummechanika, az atombomba feltalálása, a kibernetika, a modern tudományos-műszaki forradalom. A mo-

dern filozófiai irracionalizmus, amely szembehelyezkedik a tudománnyal, s azt személytelen ismeretek rendszereként kezeli, amelyeknek jelentősége, szerinte, független igazságuktól, mindennek ellenére állandóan foglalkozik a természettudományos vívmányok vizsgálatával, s a maga szubjektivista módján értelmezi őket.[20]

Ám a filozófia nemcsak tudományos tételeket értelmez és általánosít elméletileg; önmeghatározása szempontjából nem kevésbé lényeges az emberiség történelmi tapasztalatához és egy-egy ember (például a filozófus) hétköznapi tapasztalatához való viszonya. Ez nem azt jelenti, hogy a filozófia feltétlenül magába foglalja a történetfilozófiát: az utóbbi szigorúan véve csak az újkorban keletkezett. Másról van szó: a történelmi események, különösen azok, amelyeket a filozófus kortársként él át, alakítják világérzékelését, szellemi alkatát, meghatározzák viszonyát a filozófiai hagyományhoz s azokhoz a problémákhoz, amelyek magukban véve nem filozófiai jellegűek, de felkeltik a filozófus érdeklődését, új filozófiai eszméket sugallnak, s olykor régi filozófiai eszmék újjáéledéséhez, átdolgozásához vezetnek, nemritkán olyan eszmékéhez, amelyekről azt hihettük, hogy már régen elmerültek a múltban.

A továbbiakban a filozófiát valamely történetileg meghatározott korszak társadalmi tudataként fogjuk vizsgálni. Az effajta vizsgálódás, amelyet akár a filozófia szociológiájának is nevezhetnénk, általában kisegítő szerepet játszik a filozófiatörténeti munkákban.

[20] Ortega y Gasset „Mi a filozófia?" című könyvében a XIX. század második felét a filozófia számára legkedvezőtlenebb korszakként jellemzi. „Élesen kifejezésre jutó filozófiaellenes korszak volt ez" (*66b*, 28). Ortega y Gasset a filozófia hanyatlásának okát ebben az időszakban a „fizika imperializmusában", a „laboratórium terrorjában" látja, vagyis röviden szólva, a természettudomány kimagasló eredményeiben. Ortega szerint az események további menete bebizonyította, hogy a természettudományos ismeretek szimbolikusak, konvencionálisak, és állandóan távolodnak a világegyetem és az emberi élet rejtett lényegének a megismerésétől. A fizika nem válhatott metafizikává, s így a metafizikai szükséglet kielégítetlen maradt. Ortega szerint a természettudomány világnézeti eredményeiben való csalódás eredményezte aztán a filozófia újjászületését a XX. században. Ez a koncepció, amellyel nemcsak irracionalista filozófusok értenek egyet, tipikus példa a természettudomány legújabb eredményeinek idealista interpretálására.

Véleményünk szerint azonban jóval nagyobb figyelmet érdemel, mivel lehetővé teszi, hogy konkrétan, történetileg értékeljük a filozófia szerepét, kimutassuk problematikájának változását, szociális pátoszát, pártos állásfoglalását. Egyelőre megelégszünk azzal az utalással, hogy valamely meghatározott történelmi tapasztalat elemzése az esetek sorában megkönnyíti a filozófiai koncepciók genezisének feltárását, amelyek pedig első látásra úgy tűnnek fel, mintha csupán a korábbi tanok immanens továbbfejlődéséből származnának.

Hegel dialektikáját természetesen nem érthetjük meg anélkül, hogy figyelembe vennénk a dialektika történetét Hérakleitosztól Kantig, Fichtéig, Schellingig. De mivel magyarázzuk azt a dialektikus világértelmezésben bekövetkezett ugrást, amelyet a hegeli filozófia jelent? Talán a XVIII. század végi, XIX. század eleji természettudomány eredményeivel? Ezekben, természetesen, fel-felbukkannak zseniális dialektikus megsejtések, de ismerve Hegel értékelését a természettudományokról, gyaníthatjuk, hogy lebecsülte ezeket a sejtéseket, vagy jószerivel figyelemre sem méltatta őket. Úgy véljük, hogy a hegeli dialektikát, amennyiben nem korlátozható a kategóriák kölcsönviszonyának vizsgálatára, a polgári forradalmak kora ihlette, amely szétrombolta az Európában századok óta megállapodott feudális viszonyokat és azt az öröktől fogva változatlannak s talán természetesnek is tartott életformát, amelyben a romantikusok a személyiség és a lét őseredeti és később elveszített egységét látták.

Fentebb már említettük, hogy a filozófia kritikailag átértelmezi, elemzi és szintetizálja az ember hétköznapi tapasztalatát. Ezt a témát, amint a filozófia története bizonyítja, nem szorítja ki a résztudományok fejlődése, amelyek a hétköznapi tudat számára szokatlan világképet hoznak létre, és arra késztetik a filozófiát, hogy a hétköznapi tapasztalat adatait is új módon értékelje.

Az egyén sorsa, élményei és törekvései – röviden szólva, élete és halála – mindig is az egyik legfontosabb filozófiai témát alkották. Ennek a humanista problematikának az elfeledését (amely a neopozitivizmus jellemzője) joggal jellemzik egyoldalú szcientizmusként. A szcientizmus filozófiai tarthatatlansága nem a tudomány

felvetette problémákra való orientálódásban keresendő, hanem az ember problémájának tagadásában, holott ez a probléma az újkorban, s különösképpen napjainkban, központi filozófiai kérdéssé lett.

Az első ógörög filozófusok többnyire kozmológiai problémákkal foglalkoztak. A bölcseletnek ezt az ősi formáját azonban mindenekelőtt az jellemezte, hogy – amint már kimutattuk – közvetlenül a hétköznapi emberi tapasztalatból indult ki, és kritikailag értékelte a hétköznapi képzeteket, kidolgozta a tőlük eltérő nézeteket. Ezek a filozófusok a hétköznapi tapasztalatnak azokra az elemeire hivatkoztak, amelyeket nézeteik bizonyítékaként lehetett értelmezni; semmi másra nem apellálhattak.

Az újkorban, amikor a környező világról való filozófiai elmélkedések már nem a közvetlen élettapasztalatból, hanem a matematika és az égi mechanika vívmányaiból indulnak ki, az ember lényegét, a világban elfoglalt helyzetét, rendeltetését stb. érintő kérdések állandóan betetőzik a tőlük látszólag igen messze eső metafizikus rendszerek építményeit. Ezek a kérdések nagymértékben meghatározzák a filozófiának nemcsak tartalmát, hanem specifikus formáját is.[21]

Amennyiben tehát a filozófia az emberi tudás és tapasztalat sokféle típusát szintetizálja, kritikusan elemzi és interpretálja, annyiban a filozófiai problémáknak nemcsak a felvetési, hanem a megoldási módja is szintetizáló jellegű. A tudás minőségileg különböző típusai, amelyek nem szűkíthetők le pusztán a valóság tudományos tükrözésére, a filozófiában egységes egésszé olvadnak össze, és a filozófiai fejlődés különböző szakaszain hol egyikük, hol másikuk jut túlsúlyra. Eközben azonban a filozófia mindig is *elméleti* tudás marad. Ebből a szempontból még egyszer hangsúlyoznunk kell,

[21] Az egzisztencializmus, mint ismeretes, igényt tart „az ember filozófiájának" kizárólagos képviseletére. Ennek az igénynek az alaptalanságát bárki beláthatja, aki tanulmányozta a filozófia történetét. Vajon nem éppen ezért állítja-e K. Jaspers, hogy a filozófia mindig egzisztencialista volt? Természetesen ez sem felel meg a történeti-filozófiai tényeknek. „Az ember problémája – jegyzi meg joggal M. B. Mityin – régi és örökké új probléma. Az ember, az emberi lényeg, az ember célja, cselekedetei, múltja és jövője az ókortól kezdve tárgya volt a filozófiai vizsgálódásnak" (*1zob*, 41).

hogy az elméleti tudás korántsem mindig tudományos jellegű, vagyis hogy az elmélet és a tudomány nem egy és ugyanaz. A tudománynak lehet elméleti vagy tapasztalati jellege, a filozófiai tudás azonban elvileg nem lehet tapasztalati. Természetesen nem ez a legfontosabb jellemzője: a filozófia, miközben elméleti tudásként fejlődik, lehet egyszersmind tudománytalan, sőt tudományellenes is.

Az *elméleti* és a *tudományos-elméleti* tudásnak ez a különválasztása, amelyet a polgári filozófiatörténészeknél rendszerint nem találunk meg, megkönnyíti számunkra a filozófia specifikumának felderítését, még akkor is, ha a filozófia – például a középkorban – nagymértékben összeolvadt a teológiával, amely, noha tudománynak nevezték, nem volt az.

Dilthey „A filozófia lényege" című cikkében rámutat arra, miért nem egységesíthető a sokféle filozófiai tan, és hangsúlyozza, hogy valamennyiben közös vonás a tudományosság elve, az általános érvényű tudás követelménye. „A filozófia – írja – törekvés a tudásra, annak legszigorúbb formájára, a tudományra" (*22b*, 348). Dilthey szerint a tudományosság alapvető ismertetőjegye a feltevések összevetése a törvényszerű logikai indokokkal. Dilthey nem tesz különbséget tudomány és elmélet között, vagyis a logika követelményeinek megfelelő bármely elméletet tudományosnak fogad el. Innen ered nyilvánvalóan megalapozatlan következtetése: minden filozófiai tan igyekszik valóra váltani a *tudományos* ismeret eszményét. A filozófiatörténet viszont egészen mást bizonyít: minden filozófiai tan igyekszik tételeit elméletileg bizonyítani, megalapozni, meghatározott premisszákból levezetni; minden tan arra törekszik, hogy következetesen végigvigye az általa elfogadott elvet. Ami a *tudományos* ismereteszményt illeti, az természetesen nem mindig létezett, nem is beszélve arról, hogy történetileg is változott.

Dilthey megpróbálta kibékíteni a racionalizmust az irracionalizmussal. Az irracionalizmus azonban, mint ismeretes, nyílt ellenzékben áll a tudománnyal (s mindenekelőtt a természettudománnyal) szemben, következésképpen elvileg utasítja el a *tudományos* ismereteszményt. Dilthey szembeállította a természettudománnyal az irracionalista módon értelmezett szellemtudományt. A természettudomány világnézeti jelentőségének tagadását a modern irraciona-

lizmus átgondolt, kifinomult elméleti, de nyilvánvalóan nem tudományos érvrendszerrel támasztja alá. Elvi jelentősége van tehát az elméleti és a tudományos szintézis közötti (természetesen szintén elméleti) demarkációs vonal meghúzásának. Az elméleti tudás, az egész Marx előtti filozófiatörténet tanúsága szerint, két alapformában létezett: filozófiaiban és tudományosban. Ezt a körülményt figyelmen kívül hagyják mindazok a filozófusok és filozófiatörténészek, akik nem látják, hogy az idealizmus, bármily tökéletes legyen is elméleti formája, mindig ellensége az alapjában materialista tudománynak.

Windelband még Diltheynél is élesebb formában próbálta bizonyítani, hogy a filozófia jelentősége, kulturális-történelmi szerepe az emberiség egész története során a tudományosság szüntelenül ihlető pátoszában nyilvánult meg, s ennek legfontosabb ismertetőjegye a tudásért való tudásra törekvés. Amikor Windelband azt állítja, hogy a görög filozófia története a tudomány születésének a története, nem lehet ellenvetésünk. De Windelband nyilvánvalóan téved, amikor ezt a következtetést a filozófia egész további történetére kiterjeszti. *„A filozófia nevének története* – írja – *a tudomány kulturális jelentőségének története.* Mihelyt a tudományos gondolkodás mint pusztán a tudásért való megismerés vágya önállósul, fölveszi a filozófia nevet. Amikor azután az egységes tudomány ágakra szakad, a filozófia az összefoglaló, lezáró, általános világmegismerés. S mihelyt a tudományos gondolkodás újra az etikai eszmélés vagy a vallásos elmélkedés eszközévé süllyed, életművészetté vagy vallásos meggyőződések formulázásává lesz. Mihelyt azután a tudományos élet újra fölszabadul, a filozófia is megtalálja ismét az önálló világmegismerés jellegét, s amikor ennek a feladatnak a megoldásáról kezd lemondani, magának a tudománynak elméletévé alakul át" (*93a*, 31–32).

Távol áll tőlünk, hogy lebecsüljük a filozófia szerepét a tudományok fejlődésében, vagy a tudományok szerepét a filozófia fejlődésében. És Windelband helyesen mutat rá, hogy bizonyos összhang észlelhető azokban a változásokban, amelyeket a világtörténelmi folyamat során mind a filozófia, mind pedig a tudomány elszenved. O azonban, mint az idealista történetírás tipikus képviselője, egy-

általán nem veszi észre, milyen hatalmas szerepet játszanak a nemfilozófiai tényezők: a társadalmi termelés fejlődése, a társadalmi viszonyok változása, a filozófia és a tudomány fejlődésében egyaránt. Számára mind a filozófia, mind a tudomány egyedüli mozgatóereje a tudásra való törekvés. Akárcsak Dilthey, Windelband is rendkívül tágan értelmezi a tudomány fogalmát, például úgy véli, hogy a középkorban a tudomány az erkölcsi nevelés, a vallásos szemlélet eszköze volt. Az effajta tudomány-interpretálás előfeltétele, amint már említettük, az elmélet és a tudomány különválasztásáról való lemondás. Pedig az elmélet fogalma összehasonlíthatatlanul tágabb, mint a tudományé. Éppen ezért nem minden elmélet tudományos. Az elmélet tudományosságát nem annyira a formája, inkább a tartalma határozza meg. És ezt igen fontos figyelembe venni annak a számtalan filozófiai elméletnek a tanulmányozása közben, amelyek egymást váltották a századok során.

Az idealizmus, természeténél fogva, nem lehet tudományos elmélet, mivel a tudományosságnak legjobb esetben is csak a formájáig jut el, tárgyi tartalma nem hozzáférhető számára.

Úgy tűnhet, mintha az elméleti és tudományos-elméleti ismeretek különválasztása, amely annyira fontos a Marx előtti (különösen az idealista) filozófia megértéséhez, a dialektikus és történelmi materializmusra alkalmazva értelmét veszti, hiszen az utóbbi leküzdötte a filozófiának a pozitív tudományokkal és a gyakorlattal való szembeállítását, és tudományos filozófiává vált, amely teljességgel elfogadja és a gyakorlatban alkalmazza a tudományosság történetileg kialakult fogalmát. Miután azonban megmarad a tudományos filozófia és a résztudományok közötti különbség, a fent említett különválasztás áttevődik a tudományos-filozófiai és a tudományos ismeret közötti különbségre.

Amint már mondottuk, minden tudomány feltételezi valamely meghatározott tárgykör elkülönítését a természeti vagy a társadalmi jelenségek végtelen sokrétűségéből. A kutatás tárgyának mind fokozottabb korlátozása a tudományfejlődés jellegzetes tendenciája; a tudományok állandóan részekre bontják vizsgálódásuk tárgyát; ez a felosztás az új tudományos felfedezéseknek köszönhető, új tudományágakat hoz létre, s ezért a tudományos haladás egyik fő elő-

feltétele. S jóllehet a tudományok tárgyköre állandóan szélesedik, a tudományos kutatás mindinkább specializálódik, függetlenül a tudományos ismeretek szakadatlanul tökéletesedő integrációjától, amely a tudományok kölcsönhatásának, egymás áthatásának következménye.

A marxista filozófia csupán úgy képes korlátozni kutatása tárgyát, hogy kizárja belőle a tulajdonképpen nem filozófiai kérdéseket. Ez a fajta korlátozás alapjában véve módszertani, ismeretelméleti jellegű, minthogy a dialektikus és történelmi materializmus, a résztudományoktól eltérően, nem korlátozódhat a természet, a társadalom vagy a megismerési folyamat valamely *részére*.[22] Ez szemléletesen megnyilvánul bármely probléma marxista filozófiai vizsgálatában, például az anyag kérdésében (az anyag mint a tudattól függetlenül létező objektív realitás), vagy a megismerés mint az anyag tükrözése kérdésében.

A filozófiai tárgy végletes korlátozásának elve, amelyet némely – jobbára pozitivista – tanítás hirdet, ellentmond a filozófia lényegének, világnézeti funkciójának. Ez az elv, amely feltételezi a filozófia átalakulását résztudománnyá, elvileg tudománytalan. A résztudományok ugyanis, bármennyire különböznek is egymástól tárgyukat vagy kutatási módszerüket tekintve, megegyeznek abban, hogy résztudományok, s ez nem csupán tárgyukat, hanem specifikus kutatási módszereiket is meghatározza. Ebben az értelemben még a tudományos filozófia is abban különbözik bármely tudománytól, hogy nem lehet résztudomány. És ez megint nemcsak a filozófia tartalmára vonatkozik, hanem arra a specifikus megismerési formára is, amelyet filozófiainak nevezünk.

Ezek szerint a filozófiának mint specifikus megismerési formának a vizsgálata ahhoz a következtetéshez vezet el bennünket, hogy a filozófiai gondolkodás sajátosságai nem annak kizárólagos adott-

[22] „Nem az a lényeg – jegyzi meg joggal L. F. Iljicsov –, hogy a filozófia a tudományok tudománya címére pályázzék. De már maga a kutatás tárgya is meghatározott jelleget ad a filozófiának. A filozófia – mármint a tudományos – tárgyának szélessége, a vizsgált törvények általánossága, valamint az emberi tudás és gyakorlat egyetemes szintézisére való képessége révén vált ki a többi tudomány közül" (*106*, 125).

ságai: kisebb-nagyob mértékben jellemzik általában a tudományos-elméleti gondolkodást. Ezek a sajátosságok különböző mértékben jellemzik a különféle filozófiai tanokat, s mind pozitív, mind negatív formában megnyilvánulnak. A gondolkodás filozófiai formájának elemzése bizonyítja a filozófia és a tudományok szembeállításának tarthatatlan, metafizikus voltát s annak lehetőségét, hogy a filozófia specifikus tudományos formára tegyen szert, amelyet a dialektikus és történelmi materializmus valósít meg.

A filozófia meghatározása mint filozófiai probléma

1. A FILOZÓFIA MEGHATÁROZÁSÁNAK A FILOZÓFIA SAJÁTOS TÖRTÉNETI FEJLŐDÉSÉBŐL SZÁRMAZÓ NEHÉZSÉGEI

Az elvont objektumok éppen azért határozhatók meg viszonylag könnyen, mert elvontak, vagyis valamely meghatározott realitásnak csupán idealizált képei, az absztraháló tudományos gondolkodás tudatos konstrukciói. Az elvont objektum fogalma nem más, mint a terminusnak (például az abszolút fekete testnek a fizikában) a meghatározásban rögzített értelme. Más a helyzet a *reális* objektumokkal; ezek sokrétűek, ellentmondásosak, változóak, történetileg fejlődőek; ők alkotják a természetet, az embert, az életet, a művészetet stb. Éppen ilyen objektumokról mondta Engels, hogy meghatározásuknak csak formális jelentősége van. Omnis determinatio est negatio, azaz minden meghatározás egyben tagadás is. Spinozának ez a tétele nem abban a banális értelemben veendő, amely szerint minden meghatározás tagadja a többi meghatározást; hiszen ez éppenséggel másként is lehet, amennyiben az elméleti gondolkodásban a konkrétum a különböző meghatározások egysége. Bármely meghatározás állítása, de egyben tagadása is a belé helyezett korlátozott tartalomnak, amennyiben a meghatározás egyoldalú, a konkrétum viszont sokrétű. Minden meghatározás korlátozza a fogalom tartalmát, s éppen ezért maga is korlátozott.

A konkrét s következésképpen sokrétű, sokoldalú objektumokat csupán logikai-konkrét módon tudjuk meghatározni, a logikai konkrétság azonban nem más, mint megalapozott átmenet egyik meghatározásból a másikba, aminek következtében kialakul a meghatá-

rozások rendszere. Minden egyes meghatározás elvont, egyoldalú s ezért nem igaz, mivelhogy elvont igazság (legalábbis konkrét objektumok vonatkozásában) nincs. Ebből a szempontból nem kell különösnek, érthetetlennek vagy a filozófiát diszkreditálónak tartanunk azt a tényt, hogy a filozófiának számtalan meghatározása létezik. A probléma egészen más: egységesíthető-e ez a számtalan filozófia-meghatározás? Ha pedig nem, akkor hogyan határozzuk meg konkrétan a filozófia fogalmát (a konkrétum – a különböző meghatározások egysége), figyelembe véve a filozófiai rendszereknek, irányzatoknak, tanoknak, koncepcióknak évezredek során kialakult, fennmaradt (napjainkban talán el is mélyülő) divergenciáját, amelynek törvényszerű következménye a filozófia-fogalom meghatározásának szembeötlő pluralizmusa?

Eszerint figyelembe kell venni és megfelelően értékelni kell a filozófia értelmének, problematikájának, tárgyának s magának a „filozófia" szónak történelmileg tökéletesedő változását. Ám a filozófia a fogalmát érintő minden nézeteltérés ellenére filozófia maradt, vagyis formáját és tartalmát tekintve mindig elkülönült bármely más elméleti ismerettől. Vajon ez önmagában nem elegendő a különböző fogalom-meghatározások tudományos szintéziséhez? Ha ez a szintézis lehetséges, akkor csakis elméleti álláspontról, amely kizárja az eklekticizmust, és csakis a különböző filozófia-meghatározások szigorú kritikai elemzésének, kiválogatásának és feldolgozásának eredményeképpen lehetséges.

A különböző meghatározások egysége csak abban az esetben lehet tartalmas és konkrét, amennyiben kimutatjuk a valóságos tendenciát a filozófia fejlődésében, a filozófiai ismeretek haladásában, amely dialektikusan tagad minden korábbi, kevésbé fejlett formát. Ez a szintézis, helyesebben kritikai feldolgozás következésképpen speciális történeti-filozófiai kutatást igényel. Minthogy azonban ez a kutatás meghaladja munkánk kereteit, elégedjünk meg a probléma felvetésével és a különböző meghatározások szintézisére vonatkozó lehetőségek előzetes elemzésével, figyelembe véve, hogy egyiket sem kapjuk készen a filozófia történetéből: mindig a múltban már létezett meghatározásokat kell újra meg újra feldolgoznunk.

Windelband hangot adott annak a meggyőződésének, hogy bár-

mely próbálkozás, amely a számtalan filozófia-meghatározás szintetizálására irányul, „tökéletesen reménytelen lenne", s azzal indokolja az efféle meghatározások tarthatatlanságát (amelyekről mellesleg ő maga sem mond le), hogy „a »filozófia« szó közösségének nem felel meg fogalmilag meghatározható lényeg egységessége" (*93a*, 25). A „filozófia" szó jelentése azonban változott, méghozzá szemlátomást nem véletlenül; hiszen azokban az esetekben, amikor ezt a szót önkényesen használták, a véletlenszerűen neki tulajdonított jelentést valószínűleg elfeledték. Az, hogy a „filozófia" elnevezést különböző, a filozófiától teljesen idegen ismeretformákra is alkalmazzák, talán nem is nehezíti, hanem némely vonatkozásban éppenséggel megkönnyíti a filozófia felfogását, az emberiség fejlődő szellemi életében játszott szerepének megértését. A filozófia lényege, írta Dilthey „rendkívül mozgékony és változékony volt: mind újabb és újabb feladatok kitűzése, alkalmazkodás a kulturális feltételekhez; hol elmélyed az általa értékesnek tartott problémákban, hol ismét elutasítja azokat; a fejlődés adott szintjén megoldhatóaknak vél olyan kérdéseket, amelyeket a későbbiek során mint megoldhatatlanokat vet el" (*22b*, 365).

A filozófia fogalmának e sokarcúságát, változékonyságát tehát pozitív oldalról kell vizsgálnunk, annál is inkább, mivel a változásnak ebben a szakadatlanul tökéletesedő folyamatában jut érvényre és állandósul a filozófia alapvető tartalma.[1] A filozófia meghatá-

[1] Dilthey erre a tényre hivatkozik, amikor kitűzi maga elé a feladatot, hogy elkülönítse a filozófia maradandó tartalmát: „Fontos, hogy ne azt határozzuk meg, mit tartunk itt és most filozófiának, hanem azt, ami állandóan és mindig a filozófia tartalma" (*22b*, 364). Mi hát a maradandó a filozófiában? Dilthey így válaszol: „Mindig észrevesszük benne ugyanazt a tendenciát az egyetemesség, a megalapozottság felé, ugyanazt a szellemi törekvést az adott világ egészének a felfogására. És állandóan küzd benne az említett egészbe való behatolás iránti metafizikai vonzódás és a tudás általános érvényűségének pozivitista igénye" (*22b*, 365). Dilthey szerint a filozófia tartalmában meglevő maradandó és múlékony közötti ellentmondás a forrása a filozófiai tanok sokféleségének s egymással való összeegyeztethetetlenségének. Innen erednek a filozófia-fogalom meghatározásának nehézségei is, hiszen ennek a meghatározásnak, ahhoz, hogy általános legyen, rögzítenie kell a filozófia maradandó tartalmát, következésképpen tagadnia kell a nem-maradandót, noha az utóbbi nem kevésbé lényeges az előbbinél, mint a filozófia történetileg meghatározott formája.

rozásának nehézségei azonban nem szűkíthetők a filozófiában meglevő maradandó és nem-maradandó közötti ellentmondásra, hiszen a maradandó történetileg a múlékonyból ered, s a kettő ellentmondása viszonylagos. Ha a filozófia lényegét arra korlátoznánk, ami minden filozófiában közös, akkor ez a lényeg elvont, szegényes lényeg lenne, mondhatnánk: a lényeg látszata. A valóságos lényeg azonban sokoldalú: azonosság, különbség és ellentmondás is. Ha ebből a szempontból értékeljük a filozófia lényegét, akkor kiderül, hogy éppen az jellemzi legkevésbé a fejlett formájú filozófiát, ami a legáltalánosabb a filozófiai tanokban, s ami évezredeken át megőrződött a filozófiában. A filozófia történetileg múlékony problémái nem tekinthetők lényegtelennek. Mi több, annak elhatárolása, amit a múltban filozófiának neveztek (vagy ami valóban az is volt), attól, ami napjainkban is filozófia, nem különösebben nehéz feladat, de csak akkor van értelme, ha kiderül a „filozófia" szó alkalmazásának lényegbevágó szerepe olyan kérdésekben, amelyek ma már nem sorolhatók a filozófiához.

Általánosan elismert tény, hogy a filozófia tárgya a történelem során több változáson ment keresztül. A problémák, amelyek bizonyos ideig a filozófia kizárólagos tulajdonában voltak, fokozatosan a résztudományok kutatási tárgyává lettek. Vajon azt jelenti-e ez, hogy azok a problémák, amelyek „elhagyták" a filozófiát, lényegében véve nem is voltak filozófiai jellegűek, s csak azért tartoztak a filozófiához, mert ideig-óráig nem akadt számukra más hely? Mi nem osztjuk ezt a nézetet, noha tökéletesen megértjük az elégedetlen filozófusokat, akik tiltakoznak az ellen, hogy a „filozófia" szót olyan kérdésekre alkalmazzák, amelyek legalábbis a XIX. század elején már nem tartoztak a filozófiához.

Hegel nyilván „A természetfilozófia matematikai alapelvei" című Newton-műre gondolt, amikor rámutatott, hogy Newton természetfilozófiának nevezte fizikáját. „Az angoloknál – jegyezte meg gúnyosan Hegel – általában ennek a filozófia névnek még megvan ez a meghatározása; Newton maradandóan a legnagyobb filozófus hírében áll; még a műszerkészítők árjegyzékeiben is azokat a műszereket, amelyek nem a mágneses, elektromos készülékek különös rovatába esnek, a hőmérőt, a légsúlymérőt stb. *filozófiai instrumen-*

tumoknak hívják" (*36d*, 150).[2] Ez a körülmény Hegelt különösen felháborította, mivel szerinte a filozófia egyetlen műszere a gondolkodás.

Hegel arra is rámutatott, hogy a Hugo Grotius megalkotta jogelmélet a nemzetközi államjog filozófiája elnevezést kapta, és hogy Angliában a politikai gazdaságtant is filozófiának nevezik. Hegel kuriózum gyanánt egy angol folyóirat nevét idézi: „*Filozófiai*, avagy *kémiai*, *ásványtani*, *mechanikai*, *természettörténeti*, *mezőgazdasági* és *művészeti* évkönyv". Azokat a tudományokat, amelyek itt a filozófia nevet viselik – jegyzi meg Hegel –, helyesebb volna tapasztalati tudományoknak nevezni. Akkor hát miért nevezik őket filozófiának? Talán csak helytelen szóhasználat ez, középkori egyetemi hagyomány: a középkorban ugyanis a természettudományok a filozófiai fakultás hatáskörébe tartoztak. Úgy tűnhet, mintha Hegel nem látna más indokot a filozófia szó ilyetén használatára, noha lényegében rámutat ezekre az indokokra, amikor megjegyzi, hogy az újkorban, a sokrétű tapasztalati anyagot kutató tudományok kialakulásának korában „a *filozófia* nevét adták mindannak a tudásnak, amely a szilárd mértéknek és az általánosnak a megismerésével foglalkozik a tapasztalati egyediségek tengerében, s a szükségszerűnek, a törvényeknek a megismerésével, az esetleges végtelen tömegének látszólagos rendetlenségében" (*36d*, 37).

Véleményünk szerint ez a megjegyzés világossá teszi a „filozófia" szó tágabb értelmű használatának okát a XVIII–XIX. században. Fentebb már rámutattunk arra, hogy a filozófia történetileg alakult ki, és századokon át az elméleti tudás legfőbb és voltaképpen egyedüli formájaként fejlődött. Arisztotelész számára például nem létezett más elmélet, csak a filozófia; a geometriát és a fizikát a filozó-

[2] Newtonnak „A természetfilozófia matematikai alapelvei" című művéhez írt előszavában B. P. Weinberg rámutat arra, hogy az Angol Tudományos Akadémia – a „Királyi Társaság a Természettudomány Tökéletesítésére" – 1662-ben jött létre az 1645-ben alapított „Láthatatlan, avagy Filozófiai Kollégiumból". A Királyi Társaság rendszeresen kiadta a „Filozófiai feljegyzéseket" (Philosophical Transactions), s itt hozta nyilvánosságra a természettudománynak mindazokban az ágaiban végzett kutatásokat, amelyeket azóta is „természetfilozófiának" neveznek. Newton a Királyi Társaságba való beválasztásakor kijelentette, hogy kész minden erejét „a filozófiai tudományok sikerének szentelni" (*65*, 15).

fia részeinek tekintette, s különválasztotta tőlük azt, amit a metafizika a későbbiekben „első filozófiának" nevezett. Az újkorban, amikor nemcsak a matematika és a fizika, de a biológia, a jog és más tudományok is különváltak a filozófiától, még sokáig megmaradt a régi filozófiai elnevezésük, mivel *elméleti* általánosításokkal foglalkoznak, nem pedig a megfigyelt tények egyszerű leírásával. Nem azért nevezte-e Karl Linné az általa megalkotott növényosztályozást „a botanika filozófiájának"? És épp erről a műről „mondotta Rousseau a maga idejében, hogy ez a legfilozófiaibb könyv mindazok közül, amelyeket ismer" – amint erre Sz. Sztankov utal (*130*, 20).[3] Márpedig Rousseau a szó határozottabb értelmében volt filozófus, mint Linné, noha Linné műve is tartalmaz mély filozófiai eszméket.

Említettük már Lamarck „Az állattan filozófiája" című könyvét. Nem véletlenül kapta ez a mű a „filozófia" nevet, hiszen az evolució elméletét fejti ki benne a szerző. Lamarck nyilvánvalóan tisztában volt azzal, hogy az általa felállított hipotézis, jóllehet meghatározott tapasztalati adatokon alapul, messze túllépi a megfigyelés számára elérhető dolgok határát. Lamarck ezekívül néhány megfigyelt tény magyarázata közben, például az élő szervezet célszerűségére vonatkozólag, állandóan a filozófiai fogalmak eszköztárához fordult.

Darwin, nagy francia elődjétől eltérően, összehasonlíthatatlanul szélesebb körű tapasztalati anyaggal rendelkezett fejlődéstanának megalapozásához. Darwin tanításában a biológia mint elméleti ág végleg elkülönül a filozófiától. Az Angliában uralkodó hagyománytól eltérően, híres munkáját nem nevezi filozófiainak, hanem az elnevezésben közvetlenül utal kutatásának különleges tárgyára: a faji különbségek kialakulására. Darwin tanításában a biológia mint *elméleti* ág végleg elkülönül a filozófiától; korábban csak tapasztalati, főleg leíró részével különült el. A „filozófia" elnevezést attól, amit korábban (sok-sok évszázad során) filozófiának neveztek, nem határolhatjuk el pusztán azon az alapon, hogy a filozófiából kivált vagy más

[3] Érdemes megjegyezni, hogy R. Boyle, Linné kortársa, a salétrom bomlásával foglalkozó vizsgálódásait ezzel a címmel tette közzé: „Tapasztalatok a kémiai kísérleteknek mint a korpuszkuláris filozófia körébe eső fogalmak illusztrációinak alkalmazásáról".

módon létrejött résztudományok saját speciális kutatásuk tárgyává tették azt, ami korábban a filozófiai elmélkedés tárgya volt. És ha sok, a mai filozófiától független diszciplína a múltban nem volt a filozófia része, ez véleményünk szerint csak azt bizonyítja, hogy a filozófia nemcsak a múlt számára jelentős. Mindenesetre a filozófiafogalom tudományos meghatározásának keresése közben nem hagyhatjuk figyelmen kívül ezt a filozófia történeti sorsát jellemző lényeges körülményt.

Némely pozitivista irányzatú kutató arra hivatkozik, hogy nem egy tudományos diszciplínát neveztek filozófiainak addig, amíg kialakulóban volt, s ebből arra következtetnek, hogy a kutatás csak annyiban válhat tudományossá, amennyiben elhatárolja magát a filozófiától. Eközben azonban figyelmen kívül hagyják, hogy a filozófiától elkülönült és kutatási szakterületekként kialakult résztudományok nem ugyanazokkal a problémákkal foglalkoznak, mint a múltban a filozófia, hanem speciálisabb kérdésekkel. Az ilyenfajta kérdéseket a filozófia csak általános, a szakkutatást megelőző formában vetette fel. Ezek a kérdések azonban – ha általánosabb formában is – lépten-nyomon megőrzik jelentőségüket a mai filozófiában.

Nem szabad ebből arra következtetnünk, hogy a kozmológiai, fizikai, biológiai problémák teljesen kirekesztődnek a filozófia tartalmából, miután speciális kutatás tárgyává lesznek. Ellenkezőleg, a résztudományok eredményei révén ezek a problémák új jelentőségre tesznek szert a filozófiában, amely a speciális kutatások eredményeit nem csupán interpretálja és asszimilálja, hanem új távlatokat nyit számukra, új lehetőségeket és problémákat vet fel.

Az a tény tehát, hogy a filozófia fogalmát mai problematikája korlátozza, nem szolgálhat alapul a filozófia definíciójához, mivel bennünket, filozófusokat (és filozófia-történészeket), nemcsak az érdekel, hogy mi lett a filozófiából saját fejlődésének eredményeképpen, hanem az is, hogy mi volt egész története során. Nem annyit jelent ez, hogy most mellékutakon kívánunk visszatérni a filozófia változatlan lényegét hirdető, általunk cáfolt tételhez. Feladatunk inkább az, hogy kiválasszuk a filozófiának azt az elég nagyszámú specifikus jegyét, amely lehetővé teszi, hogy fejlődésében értsük meg a filozófiát. A filozófia különböző meghatározásainak elemzése közvetlenül

ezt a célt szolgálja. Sokrétűségüknek tapasztalatilag megállapítható alapja nem csupán az azonos tárgyat érintő véleménykülönbség, hanem a filozófiai tanok valóságos sokfélesége is, hiszen éppen ez a körülmény különbözteti meg a filozófia fejlődését bármely más tudományág fejlődésétől.

Az antik szkepticizmus első ízben adott hangot annak a meggyőződésének, hogy az egymással összeegyeztethetetlen filozófiai tanok létezése először is elkerülhetetlen, másodszor pedig leküzdhetetlen. A szkepticizmus ellenfelei a későbbi korokban ismét életre keltették azt az elképzelést, amely szerint a filozófiai tanok sokfélesége a filozófiai gondolkodás igazságkereső tévelygéseinek eredménye, az igazság pedig, a tévelygésektől eltérően, nem létezhet többes számban. Emellett azonban a filozófia tévelygését valami véletlenszerűnek fogják fel.

Némely újkori filozófus megpróbálta felszínre hozni az igazság elemeit a különböző filozófiai tanokban, vagyis pozitívan értékelni sokféleségüket, ezek a kísérletek azonban, mint tudjuk, rendszerint eklektikus jellegűek voltak. Hegel, a filozófiai szkepticizmust bírálva, amelynek nézeteiben a hétköznapi tudat előítéleteire bukkant, bebizonyította, hogy nem szabad eltúlozni a filozófiai tanítások közti különbségeket, mivel a filozófia lényege mindig egy és ugyanaz, e számtalan különbség (és ellentét) pedig csupán az alapvető dialektikus azonosság méhében rejtőzik. „Ha a filozófiai rendszerek mégoly különbözők volnának is – mondja Hegel –, mégsem különböznének annyira, mint a fehér és az édes, a zöld és az érdes; hanem megegyeznek abban, hogy filozófiák"(*36a*, 2, 361). A filozófiai tanok jellegének ez a konstatálása önmagában persze nem sokat nyújt. Hegel azonban, mint ismeretes, jóval tovább megy ennél a különböző filozófiai tanítások dialektikus egységéről szóló tanításában, amely filozófiatörténeti koncepciójának alapja: időben fejlődő fokozatokat, ugyanannak a tartalmilag sokoldalú, enciklopédikus filozófiának az elveit látja bennük, amely végső kiteljesedését az ő filozófiai rendszerében éri el.

Hegel nyilvánvalóan eltúlozta az azonosság mozzanatát és alábecsülte a különbségek (ellentétek) mozzanatát a filozófiai tanokban, jóllehet több ízben hangsúlyozta, hogy a különbség, az ellentét nem

kevésbé lényeges, mint az azonosság, és elválaszthatatlan az utóbbitól. Ennek ellenére a tévelygések a filozófia történetében Hegel szerint abból adódtak, hogy abszolutizálták az egyetemes igazság (abszolút tudás) mozzanatát, amelyet minden filozófiai rendszer kinyilatkoztatott a világnak. Hegel azonban nem érzi szükségét annak, hogy megvizsgálja ennek az abszolutizálásnak az okát, noha törvényszerűnek tartja.

Hegel a filozófia fejlődését általában a tudás előrehaladó, harmonikus mozgású folyamatának tartja, amelyben „az időbelileg legutolsó filozófia valamennyi előző filozófiának s ennélfogva valamenynyinek elveit kell tartalmaznia . . ." (*36d*, 44). Ezzel szemben valamely filozófiai tannak a korábbi filozófiákhoz való viszonya jóval bonyolultabb: az örökletesség, a haladás, a filozófiának a korábbi eredmények kritikai elsajátítása útján történő fejlődése nem zárja ki a filozófiai irányzatok kibékíthetetlen ellentétét, minthogy ezek a tanítások különböző történelmi helyzeteket, igényeket, érdekeket stb. tükröznek, más-más módon viszonyulnak a tudományhoz, a valláshoz stb. A filozófiai tanok közötti örökletességi viszony nem determináló jellegű; a filozófiát, mint a társadalmi tudat bármely más formáját, végső soron a társadalmi lét határozza meg.

Miközben elutasítjuk a filozófiai tanoknak a szkepticizmusra jellemző, metafizikus szembeállítását egymással, egyúttal lényegesen helyesbítenünk kell a köztük levő viszony hegeli értelmezését is. Hegel szerint végső soron az „abszolút szellem" filozofál, ez pedig természetesen sohasem tévedhet, s ilyenformán minden tévedés ennek az abszolút, önmagát felfogó öntudatnak történelmileg korlátozott, emberi kifejeződési formájából ered. A filozófiai rendszerek (és a különböző filozófia-meghatározások) viszonyának helyes felfogásához nyilvánvalóan nemcsak a metafizikus filozófiatörténeti koncepciót kell leküzdeni, amelynek tarthatatlanságát Hegel oly zseniálisan bizonyította be, hanem a hegeli idealista monizmust is, amelynek keretei között nem fejeződhetett ki adekvát módon az ellentétek egységének és harcának a filozófia történetében ható törvénye.

Egyszerűen lehetetlen akár csak felsorolni is a filozófia történetében szerepelt filozófia-meghatározásokat. Ez egyébként nem is szükséges. Persze, kívánatos, hogy ezeket a meghatározásokat racionáli-

san csoportosítsuk, nem egészen világos azonban, milyen elvet kövessünk e meglehetős teljességre törekvő osztályozás során.

Első pillantásra az látszik nyilvánvalónak, hogy ez az elv a materializmus és az idealizmus elvi ellentéte. Ámde: jóllehet kétségtelen, hogy minden filozófia-definíciót a filozófia materialista vagy idealista jellege határoz meg, mégis lehetséges olyan meghatározás, amelyet a materialista és az idealista egyaránt aláírna, s természetesen merőben ellentétesen értelmezné. Ez egyben a meghatározás formális jellegét is kidomborítja. „Az egyetlen reális definíció – mutat rá Engels – magának a dolognak a kifejtése, ez pedig már nem definíció"(1*a*, 20, 670).

Úgy véljük, hogy ha többé-kevésbé világos, rendszeres képet kívánunk alkotni a filozófia-meghatározások sokféleségéről, legcélszerűbb alapvető, egymást kizáró filozófia-meghatározásokat vizsgálnunk, figyelembe véve a filozófiai tanok progresszív divergenciájának fent említett filozófiatörténeti tényét. Emellett figyelembe veendő az is, hogy a materializmus és az idealizmus ellentéte olyan egymással ellentétes tanokon belül is megnyilvánul, mint a szenzualizmus, racionalizmus, naturalizmus, panteizmus stb. Mindezek a tanítások a maguk módján határozzák meg a filozófiát. Következésképpen arról van szó, hogy világossá tegyük, milyen messzire terjed az egyes filozófia-meghatározások ellentéte, milyen mértékben zárják ki, vagy ellenkezőleg, egészítik ki egymást. Ezen a módon bizonyos mértékig megállapítható a filozófia-fogalom terjedelme, a filozófia problematikájának történetileg változó határa.

2. A FILOZÓFIA-MEGHATÁROZÁSOK SOKFÉLESÉGE

Próbáljuk meg sematikusan elrendezni a különböző filozófia-meghatározásokat, páros és páratlan számokkal jelölve a leginkább ellentéteseket.

1. A filozófia a létről szóló tanítás, függetlenül annak különös, részbeni vagy átmeneti módosulásaitól. Ez a filozófia-meghatározás az óindiai és az ókínai filozófiában alakul ki. A hérakleitoszi

filozófia-értelmezéssel szemben az eleai iskola mint az örök keletkezésről szóló tanítást fogalmazza meg ugyanazt, Arisztotelész meghatározása szerint a filozófia az önmagában lényegesről, avagy a minden létező lényegéről szóló tanítás. „Így hát ami ősidők óta és napjainkban is a kutatás tárgya, s ami mindig nehézségeket okozott, az a kérdés, hogy mi a lényeges, arra a kérdésre szűkül, hogy mi a lényege." (*7b*, 113–114).

A közép- és az újkori metafizikai rendszerek szintén a létről szóló tudományként határozzák meg a filozófiát. A modern polgári filozófiában ezt a meghatározást fogadják el a neotomisták, nagyrészt a keresztény spiritualisták, az egzisztencialisták és N. Hartmann „új ontológiája", vagyis azok a filozófusok, akik igényt tartanak a metafizikai rendszerek végleges megdöntésére, szembeállítják a metafizikával az ontológiát, de azt a létről szóló tanításként értelmezik, a létet pedig függetlenítik az érzékileg felfogható tárgyi világtól. Ezt a nézetet az egzisztencialisták közül Jaspers fogalmazza meg a leghatározottabban: „A tudományos megismerés az egyes tárgyakhoz közelít – amelyeket mindenesetre ismernie kell mindenkinek –, a filozófiában ellenben a lét teljességéről van szó" (*50a*, 10). Heidegger a filozófiát őseredeti, prereflektív létértelmezésként határozza meg, és nem győzi hangsúlyozni, hogy a filozófiának, amennyiben leküzdi a metafizikai tévelygéseket, lényege nem más, mint a léthez való gondolati viszonyulás különleges (fenomenológiai, hermeneutikus) módja.[4]

Az idealisták a létet érzékfeletti realitásnak fogják fel, s nemritkán isten létének nevezik; a materialisták viszont demisztifikálják a lét fogalmát, és érzékileg felfogható valóságként, természetként jellemzik. Th. Hobbes a filozófia tárgyát a testekről szóló tanítássá egyszerűsíti, s ezzel a lét, a szubsztancia fogalmát reálisan megfigyelhető és mérhető vonásokkal ruházza fel. Feuerbach a hegeli elvont, „tiszta" lét koncepcióját bírálva ezt írta: „Léten ugyanis az

[4] „A filozófia egyetemes fenomenológiai ontológia, amely az ittlét (Dasein) hermeneutikájából indul ki, amely mint az *egzisztencia* analitikája megszilárdította a filozófiai kérdésfelvetés vezérfonalának végpontjait, ott, ahonnan az *ered*, és ott, ahová *ér*" (*37a*, 436).

ember tárgy- és ésszerűen *létezést, magáért való létet, realitást, egzisztenciát, valóságot, objektivitást ért.* Mindezek a meghatározások vagy nevek egy és ugyanazt a dolgot fejezik ki, különböző szempontokból. Az absztrakt lét, a lét objektivitás *nélkül*, valóság *nélkül*, magáért való lét *nélkül* persze semmi; *de ebben a semmiben csak ennek az én absztrakciómnak semmiségét mondom ki"* (27, 234).

A létnek filozófiai tárgyként való szemlélete többnyire arra vall, hogy a filozófia feladatának a világ mint egész vizsgálatát tekintjük. A materializmus és az idealizmus ellentéte ebben az esetben magának a világ teljességének, egységének az értelmezésében rejlik, minthogy ennek az egységnek az elismerésével önmagában még nem fogalmaztuk meg materialista vagy idealista álláspontunkat. Még az a tétel is, hogy „a lét elsődleges, a tudat másodlagos", tökéletesen összeegyeztethető az idealista eszmerendszerrel, ha léten egy különleges szellemi valóságot értünk.

2. A filozófia nem a létről szóló tanítás, hanem a megismerésről, vagy az erkölcsről, vagy a boldogságról, vagy általában az emberről szóló tanítás. Az efféle filozófia-meghatározás már az ókorban kialakul, és állandóan konkurrál a vele ellentétes metafizikai vagy ontológiai meghatározásokkal. A hindu filozófiában Buddha ilyen kérdéseket zár ki a filozófiából: örök-e a világ, vagy kezdete volt az időben? Korlátozott-e a világ térbelileg, vagy végtelen? Azonos-e a test a lélekkel, vagy különbözik tőle? (139, 112). Ezeket és még néhány más kérdést megoldhatatlannak s egyúttal lényegtelennek is nyilvánít a fő probléma – a szenvedés megszüntetése – szempontjából.

Az újkorban a természettudomány fejlődésének következtében minden olyan tendencia, amely kizárná a filozófiából az ontológiai problematikát, közvetlenül összeolvad az agnoszticizmussal és a szubjektivizmussal. Hume kérdésesnek tartotta a tudattól független objektív valóság létezését, s ezzel a filozófiai kutatás szféráját a pszichikai, mindenekelőtt a megismerő tevékenység vizsgálatára korlátozta. S nem általában a megismerést értette ezen, hanem az ember tanulmányozását, az önmegismerést, amelyben az egyedüli

lehetőséget látta a filozófia évszázados tévelygéseinek leküzdésére, az emberi élet értelmes berendezésére.

Kant, Hume-tól eltérően, elismerte ugyan a megismerő szubjektumtól független valóság létezését, mégis kizárta a filozófiából a lét problémáját, mivel megismerhetetlennek tartotta. Ennek megfelelően a filozófiát úgy határozta meg, mint bármely lehetséges tudás abszolút korlátairól szóló tanítást. Ezek a határok Kant szerint magának a megismerésnek a mechanizmusából, a priori formáiból következnek, amelyek csak érzéki adatokra alkalmazhatók, de nem a transzcendens magánvaló dologra. Ezért van az, hogy Kant rendszerében „a természet metafizikája" nem a megismerő szubjektumtól független valóságról szóló tanítás, hanem a természettudomány alapvető elveinek vizsgálata. Azok a (lélektani, kozmológiai, teológiai) eszmék, amelyek a tulajdonképpeni filozófiai vizsgálódás tárgyai, a priori jellegűek, vagyis nem a megismerés eredményeképpen jönnek létre, hanem megelőzik azt. Ezeknek az eszméknek a vizsgálatát származásuk ismeretelméleti elemzésére szűkítik, mivel nincs alap annak feltételezésére, hogy megfelel-e valamely objektív valóság ezeknek az eszméknek. A filozófia második legfontosabb témájának Hume-hoz hasonlóan Kant is az erkölcsöt (a gyakorlati észt) tartotta, amelynek vizsgálata egyfelől az erkölcsi tudat önállóságát volt hivatott bizonyítani, másfelől azt, hogy posztulálnunk kell isten létét, a lélek halhatatlanságát, az akaratszabadságot, vagyis mindazt, amit az elméleti értelem bizonyíthatatlannak ismer el.

A filozófiának mint a megismerésről szóló tudománynak a meghatározását a pozitivisták is alkalmazzák. Ők szükségesnek tartják a filozófiának az ismeretelmélettel való azonosítását, arra hivatkozva, hogy a megismerés minden más lehetséges objektuma a szaktudományok tárgya lett, és a filozófia számára nem maradt más, mint magának a tudománynak, a tudás tényének vizsgálata. Ezzel a megállapítással együtt, amely a megismerés fejlődésének valóságos tendenciáit rögzíti, a filozófiát mint a tudásról szóló tudást határozzák meg, s ezzel az agnoszticizmus és a szubjektivizmus talajára lépnek. Ennek megfelelően azt állítják, hogy a tudás nem lehet a megismerő szubjektumtól független valóság kifejezése, még ha fel-

tételezik is az utóbbi bizonyíthatatlan létezését. Ebben az értelemben írta Spencer: „Minden filozófia, amely magát ontológiának vallja, feltétlenül hamis" (*85*, 148). S azután: „... hogy a legegyszerűbb és legvilágosabb formába öntsük meghatározásunkat: ha a legalsóbb rendű ismeret még *egybe nem foglalt* ismeret, a tudomány már *részben egybefoglalt* ismeret" (*85*, 153–154). Ez a filozófiai-meghatározás egyébként azt az elképzelést is magába foglalja, hogy a filozófia, ha lemond a megismerhetetlen lét vizsgálatáról, a tudás szerkezetének vizsgálatával egyidejűleg megvalósíthatja az ember számára hozzáférhető s a résztudományokban tartalmazott jelenségekről szóló összes ismeretek szintézisét. A pozitivizmus további fejlődése során a filozófia fogalmát tovább korlátozza az ismeretelméleti problematika. Mach számára például a filozófia a megismerés lélektana. A modern pozitivizmus a megismerési folyamat vizsgálatát e folyamat nyelvi formájának elemzésére csökkenti.

3. A filozófia *minden létezőről,* nem pedig a valóság vagy a megismerés valamely külön szférájáról szóló tanítás. Hegel szempontjából például a filozófiai rendszer a filozófiai tudományok enciklopédiája, amely a résztudományokhoz tartozó kérdéseket is tárgyal, habár ezt saját, külön, a résztudományok számára hozzáférhetetlen spekulatív álláspontról teszi. „A filozófiát – mondotta Hegel – általában mint a tárgyak *gondolkodó szemléletét* lehet meghatározni." Figyelembe kell venni, hogy „a filozófia a gondolkodásnak sajátos módja, az a módja, amely azt megismeréssé és megértő megismeréssé teszi..." (*36d*, 31–32). Ez következésképpen azt jelenti, hogy a filozófia nem *mindent* tanulmányoz, hanem inkább azt, ami a *mindenben* létezik, s annak egyetemes lényegét alkotja. Hegelt nem elégíti ki az a meghatározás, hogy a filozófia a létről szóló tanítás, mert a létet mindig mint a gondolkodástól eltérőt értelmezték. Ám a gondolkodás Hegel szerint szintén lét, mi több, szubsztancia-szubjektum, vagyis alkotó, fejlődő világlényeg. Hegel értelmezésében a lét az abszolút eszme önfejlődésének első foka, vagyis az abszolútum közvetlen, érzékileg felfogható, elidegenedett kifejezése. A lét nemcsak hogy nem meríti ki a létezőt, de nem is az, amit a filozófia a létezőben mint szubsztanciálisat fed fel, s vizs-

gálódása fő tárgyának tekint. Éppen ezért a filozófia tárgya nem a lét, hanem a létező.

Feuerbach, jóllehet kérlelhetetlen ellenfele a hegeli idealizmusnak, szintén úgy határozza meg a filozófiát, mint a létezőről szóló tanítást. „A filozófia annak megismerése, *ami van.* A dolgokat és lényeket úgy gondolni, *olyanoknak* megismerni, *amilyenek* – ez a filozófiának legfőbb törvénye, legfőbb feladata" (*27,* 191). Teljesen nyilvánvaló, hogy ez a filozófia-meghatározás a hegeli és általában a spekulatív idealista filozófia-értelmezés ellen irányul, amely, mint Feuerbach megmagyarázza, misztifikálja azt, ami van, s igyekszik a dolgokat és a lényegeket nem olyanoknak látni, amilyenek. A materialista Feuerbach meghatározása szerint a filozófia az *objektív* valóság megismerése, a létező megismerése a maga önmagának elégséges objektivitásában, vagyis tartalmát tekintve objektív tudás. Ez a filozófia-meghatározás azonban nem tartalmazza a filozófia tárgyának a résztudományoktól való elhatárolását.

4. A filozófia olyan tanítás, amely arról szól, ami nem létezik reálisan, ami szemben áll minden valósággal, vagy bármely róla alkotott ismerettel, mint a valóság mértékével, értékmérőjével, olyan tanítás, amelynek jelentőségét a legkevésbé sem csökkenti, hogy mint eszménynek nincs jelenvaló léte. Ezt a filozófia-meghatározást legkövetkezetesebben a badeni újkantiánus iskola képviseli. Így például Windelband szerint a filozófia *„a normál tudatról szóló tudomány.* Átkutatja az empirikus tudatot, hogy megállapítsa, mely pontjain pattan ki ama normatív, egyetemes érvényesség" (*93a,* 50). A „normáltudat" kifejezés Windelbandnál az abszolút norma tudatát jelenti, mint *minden* létező érték-kritériumát. De a „normáltudat" éppen ezért kívül esik a létezőn, „az abszolút normáltudat valóságáról való meggyőződés pedig a személyes hit dolga, nem többé a tudományos megismerésé" (*93a,* 56). Az abszolút jót, az abszolút igazat és az abszolút szépet Platón transzcendens realitásnak tartotta, az újkantiánus idealizmus viszont ugyanezt jóval realisztikusabb álláspontról nemlétezőnek – noha jelentéssel bírónak – nyilvánítja. Ez a „realizmus" persze nyilvánvalóan szubjektivista indíttatású.

Husserl fenomenológiája a filozófiát mint olyan tanítást határozza meg, amely zárójelek közé helyezi, azaz elvileg kizárja a vizsgálódásból a világot, és azt, amit a világról alkotott tudásnak neveznek, vagyis a tudományos adatokat. Az intuitív „lényeglátásnak" tekintett filozófia azokat az ideális lényegeket, fogalmakat és jelentéseket nem ismeri el szükségszerűeknek, amelyeket az emberi tudatban (de mint e tudattól független valamiket) ragad meg. A létezés fogalma időt, vagyis időbeli létet tételez fel, s ezért nem alkalmazható az eszményi létre, amely időn kívüli, és nem tekinthető ténynek. „A szemlélődés – mondja Husserl – *lényeget* szemlél, mint *lényegi létet,* és nem szemlél és nem is feltételez semmilyen értelemben *létezést.* Ennek megfelelően a lényeg szemlélete nem megismerés matter of fact, nem foglalja magában valamely, az egyéni (mondjuk, a természeti) létezésre vonatkozó megállapításnak még az árnyékát sem" (*45,* 29).

Az igaz tehát ellentétbe kerül a létezővel, és a filozófia lemond a megismerés létező objektumainak vizsgálatáról, hogy helyesen értékelje őket a magasabb rendű értékek és valóságos lényegek álláspontjáról, amelyeknek természete szükségszerűen zárja ki a jelenlevő, jellege szerint tapasztalati létezést.

5. A filozófia *elmélet,* vagyis elképzeléseknek, fogalmaknak, ismereteknek, valamint azok megszerzési módjainak rendszere, amely egy meghatározott valóságra (vagy minden létezőre) irányul, mint vizsgálódásának tárgyára. Ez annyit jelent, hogy a filozófiának megvan a maga sajátos kérdésköre, s így olyan következtetésekre jut, amelyek nélküle nem vonhatók le, olyan felfedezéseket tesz, amelyeket nemcsak saját kutatási módszereinek köszönhet, hanem annak is, hogy bizonyos objektumok egyedül az ő illetékessége alá tartoznak. Ez a filozófia-meghatározás tökéletesen egyezik azokkal a definíciókkal, amelyek szerint a filozófia a létről vagy minden létezőről szóló tudomány, vagy csak a megismerésről, a tényszerűen nemlétező értékekről szóló tanítás. Ezért nem is szükséges illusztrálnunk ezt a definíciót, mivel csaknem valamennyi filozófus egyetért vele, bármennyire eltérő nézeteket hirdessen is a filozófia tárgyát, lényegét és fogalmát illetően. Ezt a meghatározást akár fi-

gyelmen kívül is hagyhattuk volna, minthogy kézenfekvőnek tűnik számunkra. Csakhogy létezik a filozófiának egy ezzel ellentétes definíciója is, amely tagadja a filozófiának mint elméletnek a lehetőségét, és elítéli azokat a filozófiákat, amelyek elméletként jönnek létre, tehát állítólag nem felelnek meg rendeltetésüknek.

6. A filozófia nem elmélet, hanem sajátos intellektuális tevékenység, amelynek van ugyan funkcionális jelentősége, de nincs kutatási tárgya. Ez a filozófia-meghatározás a filozófia neopozitivista értelmezésének eredménye. A neopozitivizmus álproblémáknak tekinti és elutasítja a történetileg kialakult filozófiai kérdéseket, de nem helyettesíti őket újabbakkal, hanem azt követeli a filozófiától, hogy ne elmélet legyen, hanem váljék a tudományos vagy hétköznapi ítéletek elemzésének módszerévé. Ennek a filozófia-meghatározásnak az előjele már a neopozitivizmus legközelebbi elődénél, Corneliusnál is felbukkan, aki a filozófiát úgy értelmezte, mint „a *végső világosságra,* a tökéletes magyarázatra való törekvést"[5] (*17,* 7), amely idegen a pozitív tudományoktól. A klasszikus megfogalmazás azonban L. Wittgensteiné: „A filozófia célja a gondolatok logikai tisztázása. A filozófia nem tanítás, hanem tevékenység. Egy filozófiai mű lényegében magyarázatokból áll. A filozófia eredménye nem »filozófiai kijelentésekben« fejeződik ki, hanem kijelentések világossá tételében. A filozófiának meg kell világítania és élesen körül kell határolnia a gondolatokat, amelyek egyébként,

[5] A filozófiának ez a „funkcionális" meghatározása egyébként már Ch. Peirce-nél, az amerikai pragmatizmus megalapozójánál is felbukkant, 1878-ban közzétett „Hogyan tegyük világossá gondolatainkat?" című cikkében. Peirce azonban nem vonta le azt a következtetést, hogy a filozófiának nincs saját vizsgálódási tárgya, tehát nem lehet elmélet, csupán módszer. Ezt a konzekvenciát közvetlen utódja, W. James vonta le, aki azt írta, hogy a pragmatizmus „csak módszer" (*48,* 51). James azt állította, hogy ezt a módszert már régen ismerték a filozófusok: „A pragmatikus módszerben nincs semmi abszolút új. Szókratész is ezt követte. Arisztotelész módszertanilag alkalmazta. Használata révén Locke, Berkeley és Hume sok értékkel gazdagította az igazságot" (*48,* 50). A pragmatizmus eredetisége James szerint abban rejlik, hogy ezt a módszert megtisztította mindenféle elmélettől, amellyel állandóan kapcsolatba hozták.

úgyszólván, homályosak és elmosódottak"[6] (*94a*, 131). A továbbiakban, mint ismeretes, Wittgenstein még messzebb ment a filozófiának mint elméletnek a tagadásában, és megpróbálta a filozófiát a nyelvelemzés meghatározott logikai eljárására szűkíteni, mert a nyelvben nemcsak *minden* filozófiai tévelygés forrását látta, hanem maguknak a filozófiai problémáknak a forrását is. „A filozófia – írta Wittgenstein – harc az ellen, hogy nyelvünk elhomályosítsa értelmünket" (*94b*, 47).

A nyelvelemzés filozófiájának képviselői Angliában logikusan végigvitték Wittgensteinnek azt az eszméjét, hogy a filozófiát szükségszerűen nyelvkritikai eszközzé kell változtatni, kiűzve ily módon a hétköznapi és a tudományos szóhasználatból a benne rejlő „metafizikát". A filozófia lefokozása amolyan „intellektuális rendőrré", akinek csak az a funkciója, hogy engedje megszegni a tilalmakat, meglehetősen jól jellemzi a nyelvelemző filozófia valóságos funkcióját (nemcsak heurisztikus, hanem sok vonatkozásban társadalmi-politikai értelemben is).[7] Kézenfekvő, hogy a nyelvelemző filozófia,

[6] Láthatóan ez a meghatározás ihlette M. Schlicket, a Bécsi Kör szervezőjét és egyik legjelentősebb képviselőjét, aki a filozófiát mint *cselekvést* határozta meg. „Napjainkban a filozófiában – és ez a benne végbement nagy fordulat egyik legfontosabb vonása – nem a megismerési eredmények rendszerét, hanem a *cselekvések* rendszerét látjuk. A filozófia olyan tevékenység, amelynek segítségével megerősítjük vagy bizonyítjuk valamely kijelentésünket. A filozófia megmagyarázza a kijelentést, a tudományok pedig verifikálják (ellenőrzik)" (*81*, 8). Nem nehéz belátni, hogy ez a meghatározás (és értelmezés), B. Bihovszkij kifejezésével élve, „a filozófia tárgyiatlanításának" egyik szélsőséges formája, amelyben szemléletesen nyilvánul meg a polgári filozófiai gondolat válsága.

[7] A hasonlat A. Ayertől ered, aki „A Bécsi Kör" című cikkében azt állítja, hogy a világról való ismereteinket a tudománytól kapjuk, és a filozófia ezen a téren nem versenyképes a tudománnyal. „De ebben az esetben mi keresnivalója van a filozófusnak? Egy dolgot természetesen megtehet, éspedig azt, hogy afféle intellektuális rendőrként ügyködjék, vigyázzon arra, hogy senki se lépjen a metafizika tilos területére" (*8a*, 354). E. Gellner angol pozitivista, aki Russelhez hasonlóan fellép a nyelvelemző filozófia ellen, joggal jegyzi meg e tanítás képviselőinek a metafizika végleges leküzdésére irányuló igényéről: „A nagyközönség gyakran úgy véli, hogy a nyelvészeti filozófia támadás a metafizika ellen. Ám a metafizika itt csupán a figyelem elterelését célozza. A támadás valójában a gondolkodás ellen irányul" (*34*, 198).

saját állításával ellentétben, nemcsak módszer, hanem teljesen meghatározott idealista-agnosztikus elmélet is.

7. A filozófia tudomány, vagy legalábbis az lehet és annak kell lennie. Ezt a tételt szigorúan véve nem tekinthetjük a filozófia egyik definíciójának, mivelhogy sokféle filozófia-meghatározás tartalmazza (így például a „lét tudománya", a „megismerés tudománya" stb.). Mégis ki kell emelnünk, miután az ellentétes nézet éppen azt tartja a filozófia specifikus ismertetőjegyének, hogy nem tudomány. Aki a filozófiát tudománynak tartja, az úgy értelmezi, mint kölcsönösen összefüggő, indokolt, meghatározott elvek szerint logikailag rendezett fogalmak rendszerét. A filozófiának efféle meghatározása már az antik Görögországban is létrejött, ahol a filozófia a tudomány szinonímája volt. Arisztotelész úgy vélte, hogy tudományról akkor beszélhetünk, ha megismerjük egy bizonyos dolog okát, és megtudjuk, hogy éppen ez az ok a dolog oka. „A tudomány tárgya és a tudomány különbözik a feltételezendőtől és a véleménytől, minthogy a tudomány általános és szükségszerű (tételeken alapszik); így szükségszerű pedig az, ami nem lehet másképp" (*7a*, 245).

Arisztotelész „Analitikája" nem csupán logikai értekezés, hanem kifejlett tudománykoncepció, amelyet a szerző úgy fog fel, mint a tudás meghatározott szerkezetét, mégpedig nem minden tudását, csupán azét, amely a jelenségek szükségszerű sorához tartozik. A tudománynak a véleménytől való különbségét Arisztotelész találóan illusztrálja az alábbi példával: „Ostobaság persze azt mondani, hogy például a vélemény, mint valami átmérő, összevethető (az oldallal) igaz" (*7a*, 247).

Descartes, akinek nevéhez nem csupán az újkori filozófia kezdete kötődik, hanem alapvető természettudományos felfedezések is, úgy vélte, hogy tudománynak elsősorban a filozófiát tarthatjuk, amelynek magában kell foglalnia az emberi értelem elsődleges alapelveit, és feladatait ki kell terjesztenie bármely dolog vonatkozásában igazságok leszűrésére.

Th. Hobbes, aki a korai polgári forradalmak legtöbb filozófusához hasonlóan negatívan viszonyult Arisztotelészhez, a filozófia fogalmát Arisztotelész szellemében mint tudományt magyarázza: „*A*

filozófia az okozatoknak vagy jelenségeknek oly ismerete, melyhez azok okainak, vagy létrejöttének korábbi ismeretéből való helyes következtetéssel jutunk; és megfordítva, oké, vagy előidézőké okozatuk ismerete alapján" (*41*, 246).

Noha a filozófiát a középkorban is tudománynak tekintették (Albertus Magnus például scientia universalisnak nevezte), az ókorban kialakult tudományfogalom rendszeres fejlődése csupán az újkorban valósul meg a matematika és az elméleti mechanika nagy eredményei révén; ezek alakítják ki a tudományos ismeretnek azt az eszményképét, amely a kor minden nagy filozófusát, mind az idealistákat, mind a materialistákat megihleti. Még a filozófiának mint afféle tudományok tudományának a többi tudománnyal való szembeállítása is a szigorú tudományosság követelményéből indul ki, amelyet a filozófusok véleménye szerint a tiszta tudományban nem lehet adekvát módon megvalósítani. Ezért nem meglepő, hogy e szembeállítás mellett, amelyet történetileg az elméleti természettudomány fejletlensége igazol, az újkor haladó filozófiai tanaiban állandóan jelen van az a felismerés, hogy a filozófia még nem igazi tudomány és az a meggyőződés is, hogy azzá válhat, és azzá kell válnia. Ezért azt a kérdést: mi kell ahhoz, hogy a filozófia valóságos tudománnyá váljék, állandóan vitatják a haladó filozófusok.

Kant „A tiszta ész kritikájá"-ban ismeretes módon felveti egész rendszerének kulcskérdését: elképzelhető-e a metafizika mint tudomány, mely körülmények között valósulhat meg ez a lehetőség, vagyis milyen értelemben lehet tudomány a filozófia? Kant a tudományos filozófia megteremtését célzó korábbi kísérletek meddőségéről szólva megjegyzi: „Ily módon a filozófia puszta eszméje egy lehetséges tudománynak, mely sehol *in concreto* adva nincs, melyet azonban több oldalról igyekeznek megközelíteni" (*52b*, 526).[8]

[8] Amíg ez nem történik meg – folytatja Kant –, „addig nem lehet filozófiát tanulni; mert hol van, kinek van birtokában és miről ismerni rá? (Most) csak filozofálást lehet tanulni, vagyis az ész tehetségét általános elveinek követésében bizonyos meglévő kísérleteken gyakorolni, de mindig az ész abbeli jogának fenntartásával, hogy amazokat magukat forrásaikban megvizsgálja és igazolja vagy elveti" (*52b*, 526).

Kant úgy vélte, hogy a „kritikai filozófia" megteremtésével megoldotta a filozófia tudománnyá alakításának feladatát. Fichte a feladat megoldását az általa kidolgozott „Tudománytan"-ban látta, Hegel „A logika tudományá"-ban. A tudományos filozófia eszméjét a XIX. század második és a XX. század első felének polgári filozófiájában több irányzat idealista módon tolmácsolta: így a „tudományos idealizmus" megteremtésére törekvő újkantianizmus, a pozitivizmus, valamint E. Husserl fenomenológiája, amelyet alapítója „szigorú tudománynak" hitt. Mindez alapot ad arra, hogy a filozófia tudományként való meghatározását egyik legfontosabb definíciójának tekintsük.

8. A filozófia nem tudomány, nem lehet az, és nem is kell annak lennie. A filozófiának ez a meghatározása (és értelmezése) első ízben az antik szkepticizmusban jelentkezett, amely azonban nem próbálta megdönteni a tudományos ismereteszményt, csupán azt állította, hogy ez az eszmény – legalábbis a filozófia számára – megvalósíthatatlan. A tudományos ismereteszményhez való ilyetén szkeptikus viszony a későbbiekben más filozófiai tanokban is kifejezésre jutott; napjainkban egyrészt a neopozitivizmus, másrészt az irracionalista tanok képviselik.

A neopozitivizmus a „filozófiai ítéleteket" „metafizikaiaknak", illetőleg tudományos értelem nélkülieknek látja, mivel – úgymond – elvileg nem verifikálhatók, és logikailag bizonyíthatatlanok. Amikor K. Popper azt bizonygatta, hogy a természettudomány legfontosabb elméleti tételei sem verifikálhatók (a szó pozitivista értelmében), és a verifikálhatósággal a hamisíthatóságot (cáfolhatóságot) állította szembe, mint bármely, tényekkel dolgozó tudományos elmélet attributív ismertetőjegyét – ez sem vezetett annak a neopozitivista filozófia-meghatározásnak a revíziójához, amely szerint a filozófia elvileg nem-tudomány. Így például A. Ayer „A filozófia és a tudomány" című cikkében azt állítja, hogy a filozófia aligha tekinthető tudománynak, mivel tételei elvileg nem vethetők alá tudományos ellenőrzésnek. „A filozófusoknak – írja Ayer – megvannak a maguk elméletei, ezek azonban nem teszik lehetővé az

előrejelzést; nem bizonyíthatók és nem cáfolhatók tapasztalati úton, ahogyan ez a tudományos elméletekkel lehetséges" (*8b*, 96).[9]

A neopozitivizmus az őt jellemző szubjektivizmustól és agnoszticizmustól függetlenül a tudományt a jelenség-megismerés leghatékonyabb formájának tekinti, és tudománykoncepciójának megfelelően úgy bírálja a filozófiát, mint a nem-tudományos meggyőződés specifikus formáját; a modern irracionalizmus viszont egyetért ugyan „a filozófia nem tudomány" pozitivista formulájával, de úgy értelmezi ezt, mint a filozófiának a tudománnyal szembeni fölényét, hiszen az utóbbi – úgymond – elvileg képtelen megfejteni az irracionális valóságot, és állandóan távolodik tőle, éppen eredményei révén, amelyek hiábavaló kísérletek arra, hogy az irracionálist racionalizálja, a kifejezhetetlent fogalmilag fejezze ki, a bensőleg kaotikus valóságot a törvényszerűségek rendezett birodalmának tekintse. Ez a tendencia már a múlt századi irracionalista filozófiában is érvényre jutott. Teljesen egyértelműen fejezte ki ezt E. Boutroux, aki leszögezte: „A filozófia, amelyet a tudományok szintézisének fogunk fel, vagy kizárólag tudományossá válik, s ebben az esetben nem nevezhető filozófiának, vagy filozófia marad, akkor azonban tudományellenes" (*13*, 33).

A vallásos színezetű irracionalizmus a tudományt vallástalansággal, a világegyetem és az emberi lélek „titkaival" szembeni közöny-

[9] Ennek az álláspontnak, amelyet a tudományosság és az elvi ellenőrizhetőség szűk felfogása jellemez, meggyőző cáfolatát nyújtja I. V. Kuznyecov (a folyóiratnak ugyanebben a számában) és B. M. Kedrov „A filozófia: általános tudomány" című cikkében *(109b)*. Egyúttal mindkét szerző kifejti, hogy természetesen nem minden filozófia tudományos, a marxista filozófia pedig különleges tudomány: abban különbözik minden tudománytól, hogy tárgya nem a valóság kulonös szférája, amely egyéb megvizsgált jelenségcsoportokkal egyutt létezik, hanem a legáltalánosabb, amely azonban a valóság minden szférájában lényeges. Ebben az értelemben határozza meg Kedrov a filozófiát (a tudományos filozófiát) *mint általános tudományt*.

„A tudományok osztályozásá"-nak első kötetében Kedrov konkretizálja ezt a kérdésfelvetést: „Belső tartalmát tekintve a filozófia általános tudomány, mivel abban a részében, amelyet a dialektika képvisel, minden mozgás legáltalánosabb törvényeit vizsgálja, s egyben szaktudomány is, mivel abban a részében, amelyet a logika képvisel, a gondolkodás különleges, általános torvényeit vizsgálja" (*109a*, 375–376).

nyel vádolja. A filozófia ebből a szempontból a transzcendenshez való közelsége és vallásos szellemi beállítottsága folytán fölötte áll a tudománynak. „A filozófia – állította például Bergyajev – a misztikum objektiválásának egyik útja; ennek az objektiválásnak legmagasabb rendű formája azonban csakis a pozitív vallás lehet" (99, 21).

G. Marcel katolikus egzisztencialista azt állítja, hogy a tudományos filozófia eszméje ellentmond a filozófia természetének, amely soha nincs az igazság birtokában, de mindig keresi azt, tudva, hogy még a nyílt igazság is lényegileg kifejezhetetlen. Csupán a tudomány „partikuláris igazságai" kifejezhetők, személytelenek; értékük és személytelenségük egymástól el nem választható. A tudományos igazságoknak ebben a partikularizmusában, személytelenségében, interszubjektivitásában rejlik „a szcientizmus gyökere, amelyet az igaz tudomány degradálásának tekintünk" (59, 16). Erről az álláspontról persze lehet azt állítani, hogy a filozófia az egyetlen igaz tudomány, s egyben azt is el lehet fogadni, hogy különleges típusú tudomány. Ugyanakkor teljesen nyilvánvaló, hogy ez a senki által meg nem alkotott igaz tudomány lényegében tagadja a valóságos tudományt és ennek összes valóságos eredményeit.

G. Marcelnál az igazság és a lét azonos és elvileg felfoghatatlan; sem az egyik, sem a másik nem lehet az emberé; a filozófia „metafizikai nyugtalanság", az emberi személyiség keresi általa önnön központját; ezért az egyetlen metafizikai probléma ez: „ki vagyok én?" (59, 21).

A filozófia tudományként való meghatározása, vagy annak tagadása, hogy a filozófia tudomány lehet, és tudománynak kell lennie, óriási jelentőségű a filozófia és a tudomány történetileg kialakult objektív viszonyának megértése szempontjából, amely nem kis mértékben meghatározza a filozófia jelentőségét. Ebben az értelemben feltárul a reális kapcsolat a filozófia logikai definíciói és objektív történeti meghatározottsága között. Ez a kapcsolat külön vizsgálatot érdemel, mivel lehetséges, hogy fényt vet a filozófiai definíciók evolúciós fejlődésére.

9. A filozófia világnézet, amelyet specifikus vonások különböztetnek meg más típusú világnézetektől. Ez a definíció, akárcsak az

előbbi, részleges, vagyis része csupán a filozófia-fogalom általánosabb meghatározásainak, ez azonban semmivel sem csökkenti jelentőségét. Más szóval, az a vita, hogy a filozófia lehet-e világnézet, vagy sem, ma is hatalmas szerepet játszik a filozófia fejlődésében, annak ellenére, hogy a világnézet fogalmát a filozófusok különbözőképpen értelmezik. Van, aki elismeri a tudományos világnézet lehetőségét, mások tagadják. A világnézet fogalmának van racionalista, irracionalista, voluntarista, szubjektivista, „szcientista" stb. meghatározása.

Dilthey az általa létrehozott világnézeti tipológiában vallásos, költői és „metafizikai" világnézetet különböztet meg. Mindezeknek a világnézet-típusoknak a forrása nem a tudomány, hanem a megismerésre való törekvés, az élethelyzet, a történelmi helyzet, amelyet a szerző szembeállít az elméleti tudománnyal, mivel az utóbbi – úgymond – nem fejezi ki az ember szellemi életének lényegét. A világnézetet tehát mint különleges emberi tudást jellemzi – mintha létezne másféle, nem emberi tudás is. Az efféle világnézet-értelmezés tagadja a világnézet objektív tartalmát, s hangsúlyozza a személyiségből eredő, a tudománytól mintegy független jellegzetességeit. Dilthey eszméit Jaspers fejlesztette tovább világnézet-lélektanában, amely még inkább kiemeli e fogalom irracionalista színezetét.[10]

Az idealizmussal ellentétben a materializmus mindig összekapcsolta a világnézet fogalmát az idealizmus tagadásával vagy bírálatával, a természetre, a társadalomra és a megismerésre vonatkozó tudományos nézetek fogalmi szintézisével s a humanizmus elméleti megalapozásával.

10. A filozófia nem világnézet, akár azért, mert tudomány, a világnézet pedig nem tudományos jellegű, akár azért, mert a világnézet a tudományos ismereteket összegezi, a filozófia pedig saját forrásából táplálkozik, s a tudományban nem talál mértéket önma-

[10] „Amikor világnézetekről beszélünk – írja Jaspers –, erőkre és eszmékre gondolunk, arra a végsőre és totálisra, ami az emberhez tartozik, részint szubjektív mozzanatként, mint élmény és meggyőző erő, részint objektív elemként, mint tárgyian megformált világ" (*5od,* 1).

ga számára. Ily módon a filozófiának mint világnézetnek a tagadását a legkülönbözőbb érvekkel indokolják; s ez éppúgy fellelhető azoknál, akik elfogadják a tudományos filozófia eszméjét, mint azoknál, akik elutasítják.

Ha figyelembe vesszük, hogy a „világnézet" szó csak az újkorban keletkezett, a filozófiában pedig csak a XIX. század második felétől alkalmazzák, érthetővé válik, hogy a múlt filozófiai tanításai többségükben nem vetették fel tudatosan a filozófia és a világnézet viszonyának kérdését. Ehhez azt is hozzá kell fűznünk, hogy néhány modern európai nyelv gyakorlatilag nem is tartalmazza a „világnézet" szót, aminek következtében a franciául vagy angolul írott filozófiai művekben gyakran a német „Weltanschauung" kifejezést használják.[11] A filozófia világnézeti jellegének tagadását persze nem magyarázhatjuk meg ezekkel a filológiai tényekkel. E tagadás alapja némelyeknél a vallás kizárólagos világnézeti előjogainak elismerése, másoknál a filozófia feladatának szélsőséges leszűkítése és a világnézet tudományos-elméleti szintézisként való létezésének elvi tagadása. A neopozitivizmus elméleti evolúciója során sajátosan egyesíti magában ezeket a tendenciákat. A Bécsi Kör tagjai első programjellegű fellépésükben bejelentették, hogy egy tudományos világnézet (wissenschaftliche Weltanschauung) megteremtésén dolgoznak *(92)*. A továbbiakban lemondtak erről a feladatról, a világnézetet a hit dolgának nyilvánították, amelyet emocionális mozzanatok ihletnek, a filozófia feladatát pedig azonosították a tudomány logikai szintaxisának stb. kidolgozásával.

Azok a definíciók tehát, amelyek szerint a filozófia különleges típusú világnézet, és szintúgy minden ezzel ellenkező definíció, egyaránt lényegbevágó jelentőségű, mivel elméleti elemzésük tárgya a

[11] A „világnézet" szó francia fordításban általában „conception du monde", angolul „world view", olaszul „concezione del mondo". Ezek a fordítások egyoldalúan tükrözik a „világnézet" szó értelmét. Nem meglepő tehát, hogy D. D. Rens amerikai filozófiai szótárában nem találjuk meg a „World view" címszót, megtaláljuk viszont helyette a német „Weltanschauung" kifejezést. A Lalande kiadásában megjelent alapvető francia „Vocabulaire critique et technique de la philosophie"-ban (Párizs 1956. hetedik kiadás) nem lelhető fel sem a „conception du monde", sem a német „Weltanschauung" címszó.

filozófia–világnézet viszony, amely nem kisebb jelentőségű, mint a filozófia–tudomány viszony.

Mielőtt rátérnénk a fent idézett filozófia-definíciók elemzésére, szeretnénk hangsúlyozni, hogy mindezek a definíciók – még ha jelentősen növeljük is a számukat – nem adhatnak teljes képet az egymást kizáró filozófia-meghatározások gyakorlatilag áttekinthetetlen sokféleségéről. Persze, összeállíthatnánk a filozófia meghatározásainak szótárát, de nyilvánvaló, hogy ez sem adhatna teljes képet a meghatározások sokféleségéről, mivel – amint kimutattuk – ugyanannak a meghatározásnak is sok különböző interpretálása lehetséges, amelyek a legkülönfélébb elképzeléseket engedik meg a filozófia lényegét, tárgyát, feladatát illetően. A racionalista Hegel és az irracionalista Schopenhauer egyaránt a világ szellemi lényegéről szóló tanításnak fogta fel a filozófiát, csakhogy a hegeli világész és a schopenhaueri világakarat az idealista filozófia fejlődésének egymást kizáró irányzatait tükrözi. Persze, az efféle különbségekre hamar fény derül, mihelyt a definíció a filozófiai elemzés tárgyává lesz, de maga az a tény, hogy egymással össze nem egyeztethető filozófiai tanok ugyanazokkal a terminusokkal határozhatják meg a filozófia fogalmát, bizonyos mértékig elmossa a különbségeket e tanok között.

Noha nem meríthettük ki a filozófia meglevő meghatározásait, azok, amelyeket idéztünk, elég világosan megmutatják, hogy ezeket a meghatározásokat elvileg lehetetlen szintetizálni. Ez azonban nem azt jelenti, hogy minden vonatkozásban kizárják egymást.[12] Az ál-

[12] W. Dilthey feltámasztotta a hegeli álláspontot, de a történelmi relativizmus szellemében értelmezte, és feltételezte, hogy lényegében a filozófia fogalmának minden meghatározása egyenértékű, mivel valamennyi a filozófia létezésének és öntudatának meghatározott történeti fokát fejezi ki: „Minden meghatározás csak egyik mozzanata volt annak a fogalomnak, amely a filozófia lényegét foglalja össze. Mindegyik csupán annak az álláspontnak a kifejeződése volt, amelyet a filozófia fejlődésének adott pillanatában elfoglalt... Minden meghatározás a jelenségek különleges körének felvázolása a filozófia számára, s egyben kizárása más jelenségeknek, amelyeket a »filozófia« megnevezéssel illettek. A nagy ellentéteket hordozó nézetek, amelyek közül mindegyik egyenlő erővel hat a másik ellen, a filozófia meghatározásaiban jutnak kifejezésre. Mindegyikük önmagát védi. S a vitát csak akkor lehetne lezárni, ha találnánk olyan álláspontot, amely fölébe emelkedik ezeknek a pártoknak" (*22b*, 363).

talunk páratlan számmal jelölt meghatározások például gyakran kiegészítik egymást, és ezért bizonyos értelemben összeegyeztethetők. Így például vannak filozófusok, akik a filozófiát mint tudományos elméletet, különös típusú tudományt, a létről, sőt minden létezőről szóló tudományt határozzák meg.

A páros számmal jelölt definíciók bizonyos mértékig szintén egyesíthetők. Hiszen aki tagadja a filozófiát mint a létről vagy általában a létezőről szóló tanítást, az a filozófiát azonosítja az ismeretelméleti elemzéssel, a tudásforma specifikus elemzési módszerével, hajlamos azt nem tárgyi tudásnak, vagyis nem saját kérdéskörrel rendelkező tudománynak, elméletnek, világnézetnek felfogni. Mi több: az egymással szemben álló (általunk páros vagy páratlan számmal jelölt) meghatározások döntő többsége gyakran kapcsolódott egymáshoz. Azokon a filozófusokon kívül, akik azt állították, hogy a filozófia a létről szóló tudomány, s ellenfeleiken kívül, akik azt bizonygatták, hogy a filozófia csupán mint ismeretelmélet lehetséges, nem kevés olyan filozófus akadt, aki mindkét meghatározást elvetette, és úgy vélte, hogy a filozófia a létről és a megismerésről szóló tan. Hegel például a lét és a megismerés (gondolkodás) egységéből, azonosságából indult ki. Feuerbach materialista irányba fordította a hegeli tételt, és azt hangoztatta, hogy a megismerés egységet alkot a léttel, amely azonban nem azonosítható a megismeréssel. Ezért is tévedett K. Fischer, amikor azt állította, hogy a filozófia Kant által előidézett gyökeres fordulata abban állt, hogy nem a létet, hanem a megismerést tette a filozófiai vizsgáló-

A dolog persze valójában nem így áll. A filozófia fogalmának különböző meghatározásai nem csupán fejlődésének történeti szakaszait jelzik, hanem az egyidejűleg létező filozófiai tanok különbségeit s ezen belül ellentmondásait is. Ezeket a meghatározásokat éppoly kevéssé ismerhetjük el egyenrangúaknak, mint az általuk képviselt tanokat, miután a filozófia fejlődik, s közben túlhalad a meghatározásokon. Az is nyilvánvaló, hogy lehetetlen megalkotni a filozófiának olyan meghatározását, amely „minden pártnak fölébe emelkedik". Nem szabad elfogadnunk azt a látszatot, hogy sok filozófiai „párt" létezik, nem szabad összekevernünk az alapvető „pártokat", a filozófia fő irányzatait, azok módosulásait, tagolódásait, amelyeknek csupán az általuk képviselt fő irányzat keretein belül van jelentőségük.

dás tárgyává. A megismerés vizsgálata Kant filozófiájában egyúttal a létről szóló tanítás is.

Bármennyire korlátozza is egyik-másik filozófus a filozófia fogalmát azzal, hogy kizárja belőle ezt vagy azt a problémát, mégis kénytelen – akár egyenesen, akár közvetve – választ adni a kizárt kérdésekre. Elmondhatjuk ezt a pozitivistákról is, akik kizárják a filozófiából az objektív realitás problémáját. Valójában a megismerésnek, sőt akár a megismerés egy-egy logikai vagy tapasztalati formájának elemzésekor is eljutnak az objektív valóság szubjektív idealista interpretálásához. Következésképpen a filozófiának bármely meghatározása csak formálisan zárhatja ki az alapvető filozófiai kérdéseket, mert ezeket lényegében véve nem lehet száműzni a filozófiából.

A filozófia története azt bizonyítja, hogy ha az alapvető filozófiai kérdéseket kizárjuk a filozófia fogalmából, akkor csupán háttérbe szorítjuk őket, vagyis más kérdéseket helyeztünk előtérbe, amelyeknek megválaszolása egyenesen vagy közvetve a „kiküszöbölt" problémákra is válaszol.

Az idézett meghatározások abban különböznek egymástól, hogy mit tekintenek a filozófia körébe tartozónak, mit zárnak ki belőle, hogyan interpretálják a filozófiai tudás formáit (elmélet, tudomány, módszer, világnézet stb.). De minthogy az alapvető filozófiai kérdések nem zárhatók ki teljesen, vagyis csak a definícióból zárhatók ki, ezért a filozófia meghatározásai nemcsak fölöttébb hézagosan fejezik ki a filozófia tartalmát, hanem olykor meg is tévesztenek bennünket e tartalmat illetően. Semmi sem igazolhatná ennél találóbban Engels utalását a definíciók formális jellegére, vagy Spinoza gondolatát, amely szerint a definíció nem más, mint saját tartalmi korlátozottságának tagadása.

A definíció a legjobb esetben is csak a filozófiai tanítás tartalmának fő oldalaira utal, alkotójának vélekedését fejezi ki afelől, hogy mit kell tanaiban lényegesnek tartani. Azt mondhatjuk, hogy a filozófia egzisztencialista, bergsoni, pragmatista fogalma mindenekelőtt éppen az egzisztencialista, bergsoni, pragmatista filozófia meghatározása, noha ezeknek a definícióknak a megteremtői az általában vett filozófia definícióját kívánták nyújtani. Ezért a de-

finíciók éppoly kevéssé egyeztethetők össze egymással, mint maguk a tanítások. De még ha összeegyeztetik is őket, az is csak a definíciók szintézise lesz, nem pedig az általuk képviselt tanoké: a filozófia-fogalom meghatározásainak korlátozott sokfélesége mögött korlátlan sokfélesége rejlik a filozófiai tanoknak, amelyeknek egymással való összeegyeztethetetlenségét akkor sem lehet leküzdeni, ha némely kérdésben még közös nézetek is felfedezhetők bennük. És nemcsak az idealizmus és a materializmus összeegyeztethetetlenségéről van szó, hanem a materializmus különböző történelmi formáinak és a különböző idealista tanoknak az összeegyeztethetetlenségéről is.

A természettudományban is vannak persze egymást kizáró elméletek, ezek azonban meghatározott kérdésekre vonatkozó nézeteltérésekként léteznek, ami ugyanakkor nézetazonosságot feltételez más, nem a vita tárgyát alkotó kérdésekben. Pontosabban szólva, az egymást kizáró természettudományos elméletek, ha csak részlegesen ismerik el őket, hipotézisek csupán, amelyek nem zárják ki az opponensek egyhangú véleményét a már megoldottnak tartott kérdésekben. Csak a filozófiában lelhető fel az egymással szemben álló filozófiai tanok eltérése *az egész vonalon.* Emellett az egymást kizáró filozófiai koncepciók gyakran azonos mértékben tévesek, noha természetesen más eset is lehetséges: az egyik koncepció közelebb áll az objektív igazsághoz, a másik (vagy a többi) pedig ellenkezőleg, távolabb áll tőle.

A filozófiában az igazság nem nyer általános elismerést, ami számos (többnyire ismeretelméleti) okkal magyarázható: ezt az igazságot nem verifikálhatjuk kísérleti vagy valami egyéb, viszonylag egyszerű úton. Ez az az egyedül a filozófiára jellemző szituáció, amely – mint tipikus helyzet – elvileg kizárt a természettudományok s még inkább az alkalmazott tudományok esetében. Azt jelentené ez, hogy a filozófia fogalmát nem határozhatjuk meg valamennyire is tartalmasan? Úgy véljük, hogy ez valóban így van, ha nem lépünk tovább az összeegyeztethetetlen filozófiai rendszerek tapasztalatilag nyilvánvaló sokféleségének megállapításánál. És persze, aki a filozófiai koncepciók progresszív divergenciáját maradandónak tartja, az erkölcsileg köteles lemondani a filozófia

meghatározásáról. Csak ha elismerjük, hogy a filozófiai pluralizmus a filozófia kialakulásának és fejlődésének történetileg átmeneti formája, vagyis elismerjük leküzdésének lehetőségét és szükségességét, akkor juthatunk el a filozófia olyan meghatározásához, amely nem tartalmazhatja az összes, valaha is létezett filozófiai tanításokat, de kifejezi a tudományos filozófia fejlődésének távlatait.

Nem szorul bizonyításra, hogy a filozófia fogalmának ezzel a meghatározási módjával nem érthet egyet az, aki elvileg kizárja a filozófia mint tudomány lehetőségét, következésképpen azt a lehetőséget is, hogy a filozófiát a szakemberek közös munkájával fejlesszék, ahogy az minden tudományban természetes. Az ilyen emberek számára a filozófiai tanok progresszív divergenciája a legmagasabb rendű megnyilvánulási formája a szabad filozófiai szellemnek, amelynek egyedüli szükséglete az öntételezés. A filozófiának ezek a tisztelői azonban jobbára regényíróknak képzelik a filozófusokat: mindegyikük megírja a maga regényét, ügyelve arra, hogy lehetőleg minél kevésbé hasonlítson a már megírtakra.

Így tehát a mi szemszögünkből nézve a filozófia fogalmának tudományos meghatározása olyan elméleti előfeltételeket igényel, amelyeket teljes mértékben csak a dialektikus és történelmi materializmus fogad el. Amikor azonban elismerjük a filozófiai tanok sokféleségének történetileg múlandó jellegét, természetesen korántsem tagadjuk e sokféleség szükségességét és haladó jelentőségét a meghatározott történelmi korszakok számára. Más szóval, a filozófiai nézetek progresszív divergenciája, a filozófia egymással kibékíthetetlenül ellentétes nézetrendszerekre való polarizálódása pozitív szerepet játszott: szükségszerű volt, amennyiben az emberiségnek minden filozófiai hipotézist ki kell fejlesztenie és ki kell merítenie ahhoz, hogy azt fogadja el közülük, amelyiket a tapasztalat, a gyakorlat és a tudományos adatok leginkább megerősítenek.

A filozófiai nézeteknek ez a divergenciája valamelyest igazolható volt, amíg a tudomány és a gyakorlat fejlődése létre nem hozta a tudományos filozófia fejlődésének szükségszerű előfeltételeit. A filozófia a végtelen, az általános, a maradandó megismerésére törekszik, a lényeg lényegének megismerésére, s így teljesen elkerül-

hetetlen, hogy bizonyos fejlődési szakaszában egymást kizáró koncepciók, tanok létezzenek. De minthogy a filozófia *fejlődik*, és nem csupán változatos formákat ölt az időben, ezért leküzdi a történetileg elkerülhetetlen tévedéseket, nem pedig csupán új tévedésekkel cseréli fel a régieket. Még az idealista filozófia is kénytelen pozitív tudományos adatokat felhasználni nem-tudományos tételeinek bizonyításához. Az egymással össze nem egyeztethető filozófiai nézetek sokfélesége nem a filozófiai tanok – elvileg lehetetlen – konvergenciája következtében veszíti el történelmi jogosultságát, hanem azért, mert fejlődik a filozófiai kérdések megoldásának tudományos megközelítése, amely a filozófiai tantól megköveteli, hogy ne a gondolkodó *műve* legyen, hanem a valóság különleges kutatása, felfogása, értelmezése.

A marxista–leninista filozófia a múltra hagyja az egymással összse nem egyeztethető filozófiai tanok tarka sokféleségét, és e spekulatív koncepciók pluralizmusával az élet, a gyakorlat és a tudomány igazolta filozófiai tételek *mindenoldalú* fejlesztését állítja szembe. Ez az elméleti álláspont elvileg különbözik attól a modern polgári filozófiában uralkodó meggyőződéstől, hogy a filozofálás olyan típusú megismerési törekvés, amelyet bizonyos intellektuális élvezet jutalmaz, de nem az igazságnak nevezett gyümölcs élvezete. Ennek a nézetnek a hirdetői a filozófiát olyan labirintusnak képzelik, amelyből csak azok szeretnének kijutni, akik nem szeretik a filozófiát, vagy túlértékelik saját filozófiai képességüket. Ariadné fonala pedig nem létezik, s aligha volna is rá szükség. A filozófia sohasem lesz tudomány, vagyis nem lesz hűtlen önmagához, következésképpen mindig az abszolút szuverén filozófiai rendszerek birodalma lesz, afféle leibnizi monász-világ, azzal a különbséggel azonban, hogy nincs benne mellé- vagy alárendeltség, eleve megszabott harmónia. Ami a különböző filozófiai rendszerekben egymással egybehangzik, az erről az álláspontról nézve tökéletesen eredetietlennek látszik. A filozofálásnak tehát kísérletnek kell maradnia, amelynek megvalósíthatatlanságát a szellemi alkattól függően lehet kudarcnak avagy örök távlatnak értékelni. Ezért nem lehetséges a filozófia fogalmának a meghatározása sem: hiszen minden definíció a be nem avatottak számára készült.

A marxista filozófia, amely – a misztikummal és az idealizmussal egyetemben – elveti a megállapított tudományos tények, igazságok és törvényszerűségek lebecsülését is, természetesen nem fogadhatja el a filozófia kizárólagosságának ezt a legújabb, mondhatnók, sznob koncepcióját. A dialektikus és történelmi materializmus a filozófia fogalmának kidolgozásakor abból indul ki, hogy a filozófiai tudomány objektív szükséglet, és ez a szükséglet történetileg valósul meg.

3. A FILOZÓFIA MINT SPECIFIKUS VILÁGNÉZET

Minthogy a filozófiának különböző definíciói léteznek, s a feladat az, hogy ne elégedjünk meg a tény megállapításával, hanem olyan meghatározását adjuk a filozófia fogalmának, amely minden filozófiai tan megértéséhez fogódzót nyújthat, felvetődik a következő kérdés: vajon elvonatkoztathatunk-e attól, ami ezeket a meghatározásokat elválasztja egymástól, hogy azt emeljük ki, ami közös bennük? Ez a művelet persze megvalósítható, de amint már fentebb kifejtettük, nem vezethet a filozófia konkrét felfogásához, amelynek – mint a tudományban minden konkrétumnak – különböző meghatározások egységének kell lennie. Ám a filozófia fogalmának egyoldalú, elvont meghatározása is jelentős lehet, ha nem becsüljük túl.[13] Az általunk vizsgált filozófia-definíciók, ha tartal-

[13] Marx megjegyzi: „*Az általában való termelés* – elvonatkoztatás, de értelmes elvonatkoztatás, amennyiben valóban kiemeli, rögzíti a közöset és ezzel megtakarítja nekünk az ismétlést... Éppen ezért külön kell választani azokat a meghatározásokat, amelyek a termelésre egyáltalán érvényesek, nehogy az egység mellett – amely már abból is folyik, hogy a szubjektum, az emberiség és az objektum, a természet ugyanaz –, a lényeges különbözőségről megfeledkezzünk" (*ia*, 13, 152–153). Amint Marx a termelés általában vett fogalmának jelentőségéről mond (és amit el lehet mondani a természet és a társadalom fogalmáról is általában), természetesen a filozófia általában vett fogalmára is alkalmazható: nem szabad sokat várnunk ettől a fogalomtól, amely ugyanakkor azonban szükséges is, mégpedig nem csupán mint utalás az ismertetőjelre, hanem mint első fokozata annak az elvonttól a konkréthoz való emelkedésnek, amelyet a filozófia filozófiai vizsgálata elkerülhetetlenül véghezvisz.

mazzák is a filozófiai tudás ismertetőjegyét, csak burkoltan, mivel nem utalnak rá. Mégis meg kell kísérelnünk kiemelni a filozófiának ezt a közös meghatározását, amelyet nem mond ki *minden* definíció, következésképpen több ki is zárja, s amelyről előre elmondhatjuk, hogy nem tárja fel a filozófia teljes specifikumát, de lehetséges, hogy megmutatja az utat e specifikum felderítéséhez.[14]

Úgy véljük, hogy a filozófiának ilyen közös, de még nem specifikus meghatározása: a világnézet. A filozófia fent idézett definícióiból azonban az következik, hogy a filozófusok jelentős része nem tartja világnézetnek a filozófiát. A kérdés következésképpen így vetődik fel: ha például a nyelvelemző filozófusok azt állítják, hogy a filozófia nem világnézet, tekinthető-e világnézetnek az ő saját filozófájuk? Erre a kérdésre, véleményünk szerint, egyetlen – igenlő – válasz lehetséges. Nem nehéz kimutatni, hogy az analitikus filozófusok, annak ellenére, hogy a filozófia feladatát a nyelv elemzésére korlátozzák, lényegében véve hangot adnak meggyőződésüknek a tudomány, a társadalmi élet, az etika, a politika stb. minden alapvető kérdésében, vagyis számukra a nyelvelemzés az a módszer, amelynek segítségével a kérdéseknek nagyon is tág körét értelmezik. Ugyanezt mondhatjuk Husserl fenomenológiájáról és más filozófiai tanokról, amelyek azt állítják, hogy a filozófia nem világnézet.

A filozófia mint világnézet tagadása meglehetősen ellentmondásos elméleti állásfoglalás. Némely esetben a világnézetet „metafizikának" nyilvánítják, más esetekben szubjektív beállítottságnak, is-

[14] Nem érthetünk egyet K. Steinbuch-hal, aki úgy véli, hogy a filozófia fogalmának meghatározása nem lényegbevágó, „A filozófia – mondja – évezredek óta létezik, és nincsen általánosan elismert meghatározása. Ugyanígy nincs pontos meghatározás a matematikára, a fizikára vagy a technikára. Ezt azonban egyik ágazat sem sínylette meg" (*89*, 394). Steinbuch, véleményünk szerint, nem veszi figyelembe azt, hogy egy-egy tudomány tudományos meghatározása (más szóval tárgyának, módszerének, elméleti alapjainak elemzése) csupán a szóban forgó tudomány meghatározott, viszonylag magas fejlettségi fokán válik lehetségessé és szükségessé. A meghatározásról való lemondás éppen ezen a fokon válik akadályává a tudomány továbbfejlesztésének. Ami pedig a filozófia „általánosan elfogadott" meghatározásának hiányát illeti, ez a tény, mindenekelőtt a filozófiai irányzatok harcában leli magyarázatát.

mét máskor hiedelmek rendszerének. De ha ez így van, akkor ebből következően létezik a világnézet, s legföljebb arról lehet vitatkozni, hogyan viszonyul hozzá a filozófia. Véleményünk szerint minden filozófiai tan világnézeti jellegű, mivel a filozófiai problematika semmiféle korlátozása nem teszi elkerülhetővé a tágabb kérdések megválaszolását, még abban az esetben sem, ha ezeket a kérdéseket nem tudatosítják.

Minden filozófia világnézet, noha a világnézet nem feltétlenül filozófia: van vallásos világnézet, ateista világnézet stb. A „világnézet" fogalmának ez a többértelműsége minduntalan felbukkan mind a tudományos, mind a hétköznapi szóhasználatban. Beszélnek például a heliocentrikus világnézetről (világképről) és szembeállítják a geocentrikussal, s ez tökéletesen érthetővé válik, mihelyt arra a forradalomra gondolunk, amelyet Kopernikusz felfedezése idézett elő az emberi tudatban. A világnézet lehet mechanisztikus, metafizikus, optimista, pesszimista stb. Teljes joggal beszélhetünk feudális, polgári és kommunista világnézetről. A marxizmus – egészében véve – meghatározott világnézet, a marxizmus filozófiája ugyancsak világnézet. Amikor rámutatunk a „világnézet" fogalmának e sokértelműségére, távol áll tőlünk, hogy kétségbe vonjuk tudományos jelentőségét: ellenkezőleg, éppen ezt akarjuk hangsúlyozni.[15]

A világnézet fogalmának, akárcsak a természet, az élet, az ember fogalmának meghatározása, jelentős nehézségekkel jár, ezek azonban nem kelthetik azt a benyomást, mintha e meghatározás nélkül nem is tudnánk, miről van szó tulajdonképpen. A természettel, az egyéni és társadalmi léttel kapcsolatos alapvető emberi meggyőződésről van szó, amely *integráló, orientáló* szerepet játszik az

[15] P. V. Kopnyin rámutat arra, hogy milyen nehézségekbe ütközik a világnézet fogalmának meghatározása és kifejti, hogy ezt a nehézséget részben a „világ" szó többértelműsége okozza, amelynek más a jelentése a földrajzban, a csillagászatban, a kozmogóniában és a társadalomtudományokban. Ez a körülmény azonban nem fosztja meg jelentőségétől a világnézet fogalmát. A marxista filozófia, mutat rá Kopnyin, „a világnézetet alkotó problémákat oldja meg, amelyek a nagyszámú tudományág valóságos fejlődésében nyilvánulnak meg és nyernek bizonyítást" (*113*, 13).

emberi megismerésben, magatartásban, alkotómunkában és a közös gyakorlati tevékenységben. A meggyőződés (vallásos, természettudományos, esztétikai, társadalmi-politikai, filozófiai) jellegétől függően világnézet-típusokat különböztetünk meg, amelyek egyébként kapcsolódnak egymáshoz, sőt nemritkán (ha olykor kiáltó ellentmondásokkal is) egybeolvadnak. A világnézet orientáló funkciója meghatározott (tudományos vagy nem tudományos) elképzeléseket tételez fel az ember „tartózkodási helyét" illetően a természeti és a társadalmi jelenségek körében. Ezek az elképzelések hozzájárulnak a mozgás lehetséges pályáinak felderítéséhez, az emberek érdekeinek és igényeinek megfelelő, meghatározott irány megválasztásához. A világnézet orientáló szerepe integráló szerepe révén érvényesül, vagyis az ismeretek, a tapasztalatok és az igények olyan típusú általánosítása révén, amely lehetővé teszi viszonylag távoli célok kitűzését, meghatározott társadalmi-politikai, erkölcsi, tudományos eszmények és kritériumok stb. megalapozását.

Eszerint a világnézet bármely formájában *elveket* alapoz meg: etikai, filozófiai, természettudományos, szociológiai, politikai stb. elveket. Ezek az elvek különleges vizsgálatot érdemelnek, de anélkül is világos, hogy milyen nagy a szerepük például a kutatómunkában. Hivatkozhatnánk a természetkutatókra, akik általában szófukarok a világnézet, a filozófia stb. szerepére vonatkozó kijelentéseikben. M. Planck például „A fizika harca a világnézetért" című előadásában azt mondotta: „A kutató világnézete mindig meghatározza munkájának irányát" (*69c*, 285).

A materialista módon gondolkodó Plancknak ez a meggyőződése napjainkban az elméleti természettudósok többségének közkincsévé vált. Az elmúlt fél évszázad nagy természettudományos felfedezései olyannyira forradalmasították a természetfelfogást, hogy a világnézet kérdése mindenekelőtt maguk a természetkutatók számára vált létfontosságúvá. Ez a természettudósoknak a filozófiához való megváltozott viszonyában jutott kifejezésre.

A modern természetkutatók szó szerint vonzódnak a filozófiához, s a filozófiának az a lekicsinylése, amelyet annak idején Engels kigúnyolt, ma már többnyire csak azoknál a természettudósoknál lelhető fel, akik nem állnak saját tudományúguk élvonalában.

Az, hogy a természettudósok határozott fordulatot tettek a filozófia irányába (ami különösen a kapitalista országokban szembeszökő, ahol a tehetetlenségi nyomaték folytán még 25–30 évvel ezelőtt is közömbösek voltak a filozófiával szemben), ismeretes módon még a neopozitivistákra is hatott, akiknek egy része szembeszegült a filozófiai nihilizmussal, és kezdte belátni a filozófiai világnézet elsőrendű fontosságát a természettudományok számára. Például Philipp Franknak ma az a véleménye, hogy a legnagyobb természettudósok „határozottan hangsúlyozták, hogy a természettudomány és a filozófia között nélkülözhetetlen a szoros kapcsolat" (33, XI). Egyetért L. de Broglie véleményével, aki szerint „a tudomány és a filozófia szétválása, amely a XIX. században következett be, mind a filozófusoknak, mind a tudósoknak kárt okozott" (33, XVI).

A filozófiára különösen a forradalmi fordulatok idején van nagy szüksége a tudománynak, amikor alapfogalmai vétetnek revízió alá. Newton, Darwin, Einstein és Bohr példája Frank szerint azt bizonyítja, hogy „a tudomány nagy sikereit a filozófiát és a tudományt elválasztó korlátok lerombolása jelzi, a tudományok fontosságát és megalapozásukat pedig rendszerint a pangás időszakában hagyják figyelmen kívül"[16] (33, XIII).

Frank, neopozitivista lévén, elveti ugyan az objektív valóságnak és a valóság tükrözésének problémáit, s nem a filozófiai világnézet szükségszerűségéről, hanem a „tudomány filozófiájáról" beszél, de mint minden filozófia, szükségképpen az ő tudományfilozófiája is meghatározott világnézetnek bizonyul.

[16] Philipp Frank „A tudomány filozófiája" című művében idézi Engelst, aki azt mondja, hogy a filozófia bosszút áll azokon a természettudósokon, akik lekicsinylik. Más helyütt, anélkül, hogy hivatkozna Engelsre, lényegében véve az ő szavait ismétli: „Paradoxnak hat talán, de a filozófiai kérdések vizsgálatától való idegenkedés nagyon gyakran tette a főiskolák friss diplomásait elavult filozófiai nézetek foglyaivá" (33, 51). A neopozitivizmus, vagyis a filozófiai problematikát szélsőségesen korlátozó irányzat egyik vezéralakjának ez a beismerése nagyon is jellegzetes. Arról tanúskodik, hogy a modern természettudósok vonzódása a filozófiához tulajdonképpen törekvés a filozófiailag megalapozott és rendszerezett világnézetre.

A világnézet tágabb fogalom, mint a filozófia. Vajon amikor a filozófiát világnézetnek nevezzük, nem növeljük-e a nehézségeket, amelyek a filozófia tudományos meghatározásának útjában állnak? Ha ugyanis a filozófia világnézet, akkor minden esetben sui generis világnézet, különleges, más szóval: *filozófiai világnézet.* Ez logikailag hibás körhöz vezet. De nem nehéz megtalálni e körből a kiutat: ki kell mutatni annak a világnézetnek specifikus vonásait, amelyet filozófiainak lehet nevezni. Mi tehát a filozófiai világnézet sajátossága? Az ösztönösen kialakuló vallásos világnézettől eltérően a filozófia mindig *elméletileg megalapozható* világnézet. Ám elméletileg alapozták meg a természettudományos, például a mechanisztikus világnézetet is. Ugyanez vonatkozik a polgári, Marx és Engels kifejezése szerint jogi világnézetre. Vagyis az elméletileg megalapozható világnézetnek különböző fajtái léteznek. A filozófiai világnézet sajátossága mindenekelőtt abban áll, hogy a *legáltalánosabb kategóriák segítségével* megvalósuló szintézis, és ezek a kategóriák egyenlő mértékben fontosak minden tudomány számára. Figyelembe véve, amit fentebb a filozófia specifikumáról mondottunk, kijelenthetjük, hogy a filozófiai világnézet a természetre, a társadalomra, az emberre és a megismerésre vonatkozó legáltalánosabb nézetek elméleti szintézise, amely magában foglalja mindannak az *értékelését,* ami ezeknek az általános nézeteknek a tartalmát alkotja, mégpedig nem csupán ismeretelméleti, hanem etikai, szociális stb. értékelését is.

A filozófiai világnézet következésképpen nem csupán olyan általánosítás, amely a lehető legnagyobb teljességgel összegezi a már meglevő adatokat; a *viszony,* az *értékelés* a legfontosabb ismertetőjegye ennek az általánosításnak, mivel a filozófus azt emeli ki, amit a meglevő ismeretben a *legfontosabbnak* tart az ember számára.

Nem nehéz kimutatni az értékelő viszony jelentőségét a filozófiai világnézetre nézve, ha másképp nem, hát az egzisztencializmus és a klasszikus filozófia összevetésével. Egy sok évszázados filozófiai hagyomány, amelynek kialakulását már az antik társadalomban megfigyelhetjük, azt hirdette, hogy a filozófia a hétköznapi tudat, s egyúttal a személyes, szubjektív emberi értékelés fölé emelked-

ve, minden létezőt az örökkévalóság szemszögéből vizsgál, vagyis az egyetemes emberi értelem álláspontjáról, amely túlnő az emberi egyedek antropologikus korlátozottságán. Az egzisztencializmus, amint ismeretes, elvetette ezt a filozófiai kiindulópontot, és meghirdette, hogy az emberi *Én* csak azért emberi, mert véges. Az egzisztencialista bölcselet a világ vizsgálata a mulandó emberi lét szemszögéből, az ember álláspontjáról, aki tudatosította saját halandóságát, abszolút ellentétét a maradandó „magábanvaló léttel". Az egzisztencialista *Én* radikálisan ellentétes a fichtei abszolút *Én*-nel, amely nem ismeri a halált vagy a világban való létünkért szerzett leküzdhetetlen aggodalmat, félelmet stb. Ez a világnézeti értékelő irányvétel fejezi ki az egzisztencializmus specifikumát.

Ezek szerint a filozófiai világnézetnek mintegy két kiindulópontja van: egyrészt a világ, mint mindaz, ami az emberen kívül és tőle függetlenül létezik, másrészt maga az ember, aki nem létezik a világon kívül, és csak azért tekinti azt külvilágnak, mert ezzel különbözteti meg önmagától, mint tőle függetlenül létező valóságot, s egyúttal önmagában is e világ egy részét ismeri fel, méghozzá különös részét, amely gondolkodik, átél és tudatosítja, hogy a világ tőle eltérően végtelen, örök, megsemmisíthetetlen stb. Az embernek a világhoz való ilyen viszonyából adódik a filozófiai világnézetnek az az alapvető különössége, amelyet *bipolaritás*ként határozhatunk meg. Nemcsak az objektív, hanem a szubjektív viszonyról is szó van itt: némelyek az előbbinek tulajdonítanak kiemelkedő fontosságot, mások az utóbbinak.

Az ember viszonya a természethez, a társadalomhoz: ismeretelméleti, etikai, fizikai, biológiai, társadalmi viszony; s mindez filozófiai–világnézeti kérdés. Az *ember–természet*, *ember–társadalom* viszony tartalmazza a szembeállítás mozzanatát, mert az ember mint egyén mind a természettől, mind a társadalomtól, illetőleg az emberiségtől különbözik. De mihelyt ezt a viszonyt elemezzük, nem csupán a különbség tűnik ki, hanem a hozzá kapcsolódó azonosság is, vagyis az, ami az emberben természeti, illetőleg társadalmi. A pszichofizikai probléma természettudományos szakkérdésből filozófiai problémává válik, minthogy a szellemi-anyagi viszony kérdése egyetemes jelentőségű. Másrészt a világ megismerhetőségének

problémája éppen azért filozófiai-világnézeti kérdés, mert a legáltalánosabb formában vetődik fel (nem egyes konkrét jelenségek megismeréséről van szó, ez a kérdés minden filozófiai értelmet nélkülöz, még ha elismerjük is, hogy ez vagy az a jelenség megismerhetetlen), valamint azért is, mert – természetesen – az *emberről* van szó: megismerheti-e az ember, az emberiség a világot? Vannak filozófusok, akik e kérdésre válaszolva mindig az elkülönült emberi egyedre gondolnak, s ebből vonják le az idevágó filozófiai következtetéseket; mások, ellenkezőleg, az emberiségről beszélnek, amelynek megismerési tevékenységét nem korlátozzák meghatározott időbeli keretek. Ebből a kérdésfelvetésből természetesen másfajta következtetések adódnak.

Eszerint azt láthatjuk, hogy a filozófia mint különleges típusú világnézet azonos mértékben világfelfogás és emberfelfogás, tudás mindkettőről, s e tudás általánosításának különös formája, amelynek társadalmi, erkölcsi, elméleti jelentősége abban rejlik, hogy orientál bennünket a rajtunk kívüli világban és saját világunkban, a valósághoz való átgondolt viszony kifejezése és e viszony elméleti megalapozása, ami az emberi döntésben, magatartásban, szellemi önrendelkezésben stb. nyilvánul meg.

A filozófiai világnézet mindenekelőtt a *fő kérdésekként* tudatosított problémák felvetése. Ezek a kérdések nem csupán a tudományos kutatásból keletkeznek, hanem a személyes társadalmi-történelmi tapasztalatokból is, miként fentebb rámutattunk. Fő kérdéseknek nevezhetjük őket, mert a filozófia, amikor ezeket a kérdéseket felveti, olyasmit vesz fontolóra, ami az egész emberiség számára lényegbevágó. Ilyenek például „A tiszta ész kritikája" híres kérdései, amelyeknek megoldása Kant szerint a filozófia igazi hivatása:

„1. Mit szabad tudnom?
2. Mit kell tennem?
3. Mit szabad remélnem?"
(*52b*, 507).

[17] Kant a „Logiká"-ban kiegészíti ezt a sort egy negyedik, az előzőeket általánosító kérdéssel: „mi az ember?" Ezt a kiegészítést rendszerint mellőzik Kant filozófiájának népszerűsítő ismertetéseiben.

Ezek a kérdések kifejezik, interpretálják, ám természetesen nem merítik ki a filozófiai világnézet tartalmát. Kant, amikor ezekre a kérdésekre válaszol, egyben újakat is felvet. A kérdések kérdéseket szülnek, s ha fontosnak bizonyulnak, mind az egyes ember, mind az egész emberiség számára, tehát nemcsak a jelen, hanem a jövő számára is, akkor megőrzik filozófiai-világnézeti jelentőségüket.

Azt, hogy a filozófia mint világnézet olyan érték-kritériumokat tartalmaz, amelyek széles tény- és ismeretkörre alkalmazhatók, az idealisták gyakran az ideális és a reális abszolút ellentéteként értelmezik. Így például H. Rickert úgy próbálja megindokolni minden létező eszmény és érték kritériumának abszolút jellegét, hogy posztulálja az értékek birodalmát, amelynek szerinte nincs létbeli státusa, de feltétlen fontosságú a jelenségek világában, s ezért a világhoz tartozik, noha nem határozható meg létezőként. Ennek megfelelően a világnézetet a létről való ismeretek egységeként, valamint az abszolút értékek és normák tudatosításaként határozza meg. „Világnézeten – mondja Rickert – valóban többet értünk, mint a bennünket és a környező világot létrehozó okok egyszerű ismeretét; számunkra kevés a világ szükségességének oksági magyarázata, azt akarjuk, hogy a »világszemlélet« segítsen nekünk felfogni – oly sokszor hallottuk már ezt – létünk »értelmét«, »énünk« jelentőségét a világban" (75, 25).[18]

Rickert persze nem abban téved, hogy a világnézettől többet követel, mint „az okok egyszerű ismeretét", nevezetesen az ember helyének megjelölését a világban. A világnézet valóban a tudás és az értékelés egysége, a lényeg azonban az, hogy a kritériumok – Platón, Kant, az újkantiánusok és más idealisták meggyőződésével el-

[18] A filozófiai világnézet újkantiánus és általában irracionalista értelmezését a természettudománnyal való kapcsolat tagadása jellemzi. Ezért érthető F. Lange szemrehányása, amellyel azokat a materialistákat illette, akik a filozófiai világnézetet a természettudomány talaján állva dolgozták ki: „Eleve azt a szándékot is, hogy a filozófiai világnézetet kizárólag a természettudományokra alapozzuk, korunkban a legdurvább filozófiai felszínességnek kell minősíteni" (54, 84). F. Lange nyilvánvalóan leegyszerűsíti a materialista filozófiai világnézet elméleti alapjainak kérdését, amikor annak tartalmát a természettudományos adatok általánosítására szűkíti.

lentétben – nem abszolútak, hanem történetiek, vagyis változnak, fejlődnek. Az ahisztorikus értékelés szembeállítja az érték-kritériumokat a léttel, vagyis megfosztja őket valódi létezésüktől, amit, mellesleg szólva, el is ismernek az újkantiánusok, amikor feltételezik, hogy a létezés hiánya nem fosztja meg az abszolút értéket feltétlen jelentésétől. Csakhogy itt figyelmen kívül hagyják, hogy maga az abszolút érték, az abszolút eszmény képzete történetileg alakult ki, és tartalmát tekintve történetileg változott; elég, ha összevetjük a platóni igazságeszményt a kantival vagy az újkantiánussal. Az, hogy az értékeknek abszolút történelmen kívüli jelentést tulajdonítanak, csupán kísérlet arra, hogy a történetileg meghatározott értékekkel és érték-kritériumokkal együtt örökkévalóvá tegyék valóságos társadalmi-gazdasági alapjukat.

A marxista filozófia fényt derít a világnézetet alkotó ismeretek és értékelések történetileg viszonylagos jellegére, ugyanakkor azonban teljességgel kizárja a világnézet szerepének relativista lebecsülését, mert feltárja a világnézet objektív tartalmát és progresszív fejlődését, kimutatja, hogy milyen objektív törvényszerűség szerint alakul ki és fejlődik a tudományos-filozófiai világnézet, amely sem az abszolút tudásra nem tart igényt, sem a valóság abszolút álláspontról történő értékelésére. Ezért a filozófia mint világnézet a marxizmus szerint mindenekelőtt annak az elméleti álláspontnak a megfogalmazása, amelyről bármely ismeret, tapasztalat, cselekedet, történelmi esemény jelentőségét értékeljük.

A filozófiát az a tudás, a tudásnak vagy a jelenségnek az a jelentősége érdekli, amelyet nem korlátoz az emberi tevékenység valamely szakterülete, amely tehát kisebb-nagyobb mértékben korlátlanul felhasználható. Egyik-másik tudományos tétel csak annyiban tehet szert világnézeti jelentőségre, amennyiben világossá válik felhasználásának lehetősége annak az ismeretnek a különös területén túl, amelyen belül megfogalmazták és alkalmazták, vagyis amennyiben az egész tudás, az egész emberi tevékenység számára jelentős elvvé válik. Persze, ha a filozófiai vagy a tudományos fejlődés korlátozza ennek a tudásnak a szakterületen kívüli felhasználását, ezzel világnézeti jellegét is korlátozza. Ez a korlátozás azonban egyúttal az elméleti tétel tartalmának konkretizálása, gazdagítása is.

A világok megszámlálhatatlan sokaságáról szóló természettudományos tétel része lett a materialista filozófiának, mivel belőle vezették le azt a következtetést, hogy a mindenség nem teremthető és nem semmisíthető meg. Ez a következtetés pedig megingatta a teizmust, a teremtéselméletet és megalapozta az ateizmust.

A természeti jelenségek mechanisztikus magyarázata világnézeti jelentőségűvé lett, amikor túllépett a mechanika és az általában vett természettudomány határain. René Descartes, aki az állatokat sajátságos típusú gépeknek tekintette, Thomas Hobbes, aki kijelentette, hogy az emberi szív szivattyú, Julien Offray de Lamettrie, aki azt állította, hogy nemcsak az állat, hanem az ember is gép, a jelenségek mechanisztikus magyarázatát filozófiai-világnézeti elvvé fejlesztették. Marx kimutatta, hogy Démokritosznál az atomisztika még természettudományos elmélet, Epikurosznál azonban már – az emberi magatartás magyarázatára való felhasználása révén – filozófiai jellegűvé válik.

Persze, egy-egy tételnek, sőt, akár valamely *rész*-tudomány elveinek extrapolálása, egyetemessé tétele, azaz filozófiai-világnézeti jellegűvé fejlesztése jogos ellenvetést válthat ki, hiszen teljesen nyilvánvaló, hogy például a mechanika elveinek abszolutizálása nem vezethetett a mechanikán kívüli jelenségek, elsősorban az emberi – egyéni és társadalmi – élet tudományos értelmezéséhez. Ez így van, de figyelembe kell vennünk, hogy a mechanisztikus világnézet szorította ki a világ teologikus és hülozoisztikus értelmezését, s ezért kétségkívül hatalmas előrelépés volt a megismerés fejlődésében. Ebben rejlik történelmi jogosultsága.

A természettudomány és a filozófia leküzdötte a mechanicizmust, ez azonban nem azt jelentette, hogy újabb egyoldalú nézettel váltotta fel a jelenségek természetét illetően. A tudomány és a dialektikus materializmus fejlődése mindinkább kizárja, hogy alaptalanul nyilvánítsunk egyetemesekké olyan elveket, amelyekről a határtudományok fejlődése deríti ki alkalmazhatóságuk korlátait.

Darwin evolúciós elmélete nem annyira a biológus szakemberek köréből váltott ki heves támadásokat, mint inkább a teológusokból és az idealista filozófusokból, mivel megcáfolta az életfolyamatok

teleologikus magyarázatát, s ezzel mindenfajta teleologia materialista tagadásának alapjává lett.

A természettudományos felfedezésekből gyakran maguk a természetkutatók vonnak le materialista következtetéseket. Megesik, hogy a filozófusok fellépnek a felfedezések világnézeti általánosítása ellen, mivel az összeütközésbe kerülne világnézetükkel. Így például némely idealista azt bizonygatta, hogy a Darwin által kidolgozott fejlődéselméletnek a biológia határain túl nincs jelentősége. Bergson, mint ismeretes, nem természettudományos, hanem világnézeti okokból próbálta cáfolni a relativitáselméletet.

Ugyanazt a felfedezést a különféle filozófiai tanok más és más módon általánosítják, értelmezik. Így például némely filozófus Darwin elméletéből reakciós, áltudományos szociáldarwinista koncepciót vezetett le. A filozófiai világnézet sohasem egyszerű összegezése vagy általánosítása a természettudományos adatoknak: mindig sajátos, integrális értelmezése ezeknek az adatoknak egy meghatározott (például materialista vagy idealista, racionalista vagy irracionalista) álláspontról.

Nem volna teljes a filozófiai világnézet jellemzése, ha nem vennénk figyelembe emocionális telítettségét, amelyet társadalmi, gyakorlati alapja, az emberek sokféle törekvése, igénye, meggyőződése és reménye határoz meg. Ha emócióknak nevezzük mindazt, amit az emberek a környező világgal és önmagukkal való kapcsolatukban átélnek, akkor nyilvánvaló lesz, hogy a filozófiai (és a *tudományos*-filozófiai) világnézet nem korlátozódhat e viszony elméleti oldalának megvilágítására, elemzésére. Az emberi emóciók személyessége általánosított formában fejeződik ki bármely filozófiai világnézetben. Ezért a filozófusok nemcsak tárgyalnak egy-egy kérdést, nemcsak magyaráznak és interpretálnak meghatározott jelenségeket és folyamatokat, hanem az egyik nézetet tagadják, a másikat állítják, elutasítanak egyvalamit és védelmükbe vesznek másvalamit, vagyis éreznek, harcolnak, reménykednek, hisznek stb. S ez nem csupán a filozófus – tanításától függetlenül vett – személyiségre vonatkozik, hanem magukra a tanokra is, amelyekben az emberi szenvedélyek különleges, filozófiai formát öltenek, de természetesen nem tűnnek

el. Éppen ezért a tudományos-filozófiai világnézetnek társadalmi-emocionális velejárója van.

A tudományos-filozófiai világnézet a tudományos ismeretek és a történelmi tapasztalatok elméleti szintézise egy meghatározott társadalmi és pártálláspontról, amely ily módon tartalmává válik a filozófiai világnézetnek, kialakítja annak társadalmi pátoszát, erkölcsi eszményét. Ezért a világnézet a tudományos adatok *kritikai* összegezése, amely lehetővé teszi olyan következtetések levonását, amelyeket semmiféle résztudomány nem tartalmazhat közvetlenül. A tudományos-filozófiai világnézet kritikai jellege természetesen nem abban mutatkozik meg, hogy korrigálja a résztudományok adatait, ehhez a filozófia nem rendelkezik elegendő szakmai eszközzel. A tudományos-filozófiai világnézet figyelembe veszi a megismerés történetét és történelmi távlatait, s ezzel elejét veszi annak, hogy abszolutizálják azokat a következtetéseket, amelyekhez a tudomány minden adott, történetileg korlátozott fejlődési szakaszán eljut. Elkerülhetetlen és hasznos specializálódása folytán minden résztudomány korlátozza saját szemhatárát. Ez a szűkítés azonban nem lehet abszolút, mivel a tudomány által tanulmányozott valóságtöredék része az egésznek, s bizonyos értelemben az egészt fejezi ki. Ebben az értelemben helyesen jegyzi meg P. V. Kopnyin, hogy „bármely tudomány, valamilyen módon, a világ egészét vizsgálja" (*113*, 11). Egyetlen tudomány sem szigetelheti el teljesen speciális kutatásának tárgyát, ellenkezőleg, figyelembe kell vennie tárgyának az egésszel való kapcsolatát, amelyet minden tudós más tudományok tárgyával való kapcsolatként tudatosít. Senki sem lehet szakembere minden területnek, ilyesmire egyébként nincs is szüksége egyetlen tudománynak sem. De minden tudomány számára feltétlenül szükséges a tudományos ismeretek történelmi távlatainak és módszertani előfeltételeinek tudatosítása a tudományos ismeretek már elért szintjén. Ennek kell alkotnia a tudós tudományos-filozófiai világnézetét, amelynek létrehozása – mint a marxizmus fejlődése bizonyítja – a filozófia, a résztudományos és a társadalmi gyakorlat metafizikus szembeállításának teljes leküzdését tételezi fel. „A filozófia – jegyezte meg helyesen N. N. Szemjonov – csak abban az esetben játszhat aktív szerepet a tudományos világnézet fejlődésé-

ben, ha a többi tudomány sorába lép azok teljes jogú munkatársaként, vagyis ha különleges tudomány lesz, világosan körülírt kutatási tárggyal, amely éppoly gondos és konkrét vizsgálatot igényel, mint bármely tudomány tárgya" (*127*, 49).

A megismerés átfogó jellege és speciális tudományos formában történő megvalósulása közötti, a tudomány specializálódási és integrálódási tendenciája közötti ellentmondás teszi feltétlenül szükségessé a tudományos-filozófiai világnézetet, amely a tudományból és a társadalmi gyakorlatból nő ki, és abból a hatalmas emberi-társadalmi mozgalomból, amelynek objektív tartalma a világ kommunista átalakítása.

A marxista tudományos-filozófiai világnézet radikális tagadása a régi értelemben vett filozófiának, amely nem találta meg a tudományos és gyakorlati adatok racionális gondolati feldolgozásának útját; az a célja, hogy a tudományokkal egyenrangúan, nem tartva igényt kedvezményekre és előjogokra, szolgálja a világ elméleti megismerését és gyakorlati megváltoztatását. „Ez egyáltalában nem is filozófia többé – mondja Engels a dialektikus és történelmi materializmusról –, hanem egyszerű világszemlélet, amelynek nem egy tudományok-tudományában, hanem a valóságos tudományokban kell igazolódnia és tevékenykednie. A filozófiát tehát itt »megszüntették«, azaz »mind le is küzdötték, mind meg is őrizték«; leküzdötték a formája, megőrizték a valóságos tartalma szerint" (*1a*, 20, 135). A filozófia tudományos-filozófiai világnézetté válása annak a tendenciának a megvalósulása, amelyet embrionális állapotban már az első materialista tanok is tartalmaztak: ez a tendencia a filozófiai gondolat fejlődési folyamatában állandóan erősödik és a marxizmus létrejöttével törvényszerűvé válik.

A filozófiai problémák természetéről

1. KÉRDÉSEK, AMELYEK NEM HAGYHATÓK VÁLASZ NÉLKÜL

Az első elméleti kérdések a természeti és emberi – személyes és társadalmi – életjelenségek hétköznapi megfigyelésének talaján keletkeztek. A közönséges tapasztalat azonban, noha kisebb-nagyobb mértékben lehetővé teszi a jelenségek leírását, nem nyújt elegendő anyagot a jelenségek okának, lényegének, törvényszerűségének magyarázatához. Az ókor és a középkor filozófusai és természetbúvárai ezt többnyire nem tudatosították, vagyis nem értették meg, hogy a hétköznapi megfigyelés önmagában elégtelen az elméleti kérdések megoldásához; ezekre a kérdésekre minden tétovázás nélkül válaszoltak.

Thalész nem érte be azzal a megállapítással, hogy a mágnes vonzza a vasat, hanem megkérdezte: miért van ez így? Hogy felelhessen a kérdésre, a lélek közismert és akkoriban tökéletesen érthetőnek tartott képzetéhez fordult. Így tett Hérakleitosz is, amikor azt állította, hogy a részeg azért nem tud megállni a lábán, mert lelke, amely természetét tekintve a legszárazabb, fénylő tűz, nedvessé vált.

Lucretius felvetette a kérdést: miért sós a tenger vize? És így válaszolt: a tenger izzad, a veríték pedig, mint ismeretes, sós.[1] A régi

[1] Az ókori filozófiának ezt a sajátosságát Lenin nagyra értékeli P. Lassalle Hérakleitoszról írott könyvéhez készített jegyzetében: „Olykor egyenest elragadó az ókoriak és Hérakleitosz filozófiájának gyermeki naivsága; például a 162. oldalon: »honnan van az, hogy azoknak vizelete, akik fokhagymát ettek, fokhagymaszagú« (*za*, 38, 330–331).

rómaiak meglehetősen kifinomult konyhaművészetükkel nem lehettek meg só nélkül; azt azonban, hogy miképpen jön létre a só, nem tudták. Ahhoz, hogy erre a kérdésre felelni tudjanak, tudományos elképzelésekkel kellett volna rendelkezniük a kémiai elemekről és vegyületekről, kísérletezniük kellett volna, ami már önmagában véve meghatározott ismereti szintet feltételez. Az ókori bölcsek mindezt nem tudták, s válaszaik meglehetősen kockázatos analógiákon alapultak. A modern ember nehezen érti meg, hogyan tarthatták az ókori és a középkori gondolkodók ezeket az enyhén szólva nem eléggé indokolt feltételezéseket szilárdan megalapozott igazságoknak. Hiszen már megkülönböztették a vélekedéseket és az igazságokat, de láthatóan valamennyien úgy gondolták, hogy a vélekedés a többiek, a „tömeg" véleménye.

Platón azt mondta: „az emberek, ha valaki célszerű kérdéseket intéz hozzájuk, maguktól megmondják, mi hogy van" (70, II, 29). Egyetérthetünk azzal, hogy a rávezető kérdések burkoltan tartalmazzák a választ. Platón azonban *bármely* kérdésre adandó válaszról beszél, holott *bármely* kérdést csak abban az esetben vethetünk fel helyesen, ha *bármely* kérdéssel kapcsolatban eleve rendelkezünk bizonyos ismerettel, ez pedig lehetetlen. Következésképpen Platón nem választotta külön a *pedagógiai* kérdéseket, amelyeket már tudott ismeret-tartalomra vonatkozóan tesznek fel, és a *kutatói* kérdéseket, amelyeknek felvetése a legjobb esetben is csak orientál az ismeretlen, a még meg nem ismert felé.

A szaktudományok kialakulása elválaszthatatlan a megfigyelés, a kutatás, az ellenőrzés különleges módszereinek kifejlődésétől, amelyek segítségével a tudós feltárja a köznapi tapasztalat számára hozzáférhetetlen jelenségeket és kölcsönös viszonyaikat. Amilyen mértékben fejlődnek a résztudományok, olyan mértékben válik az elméleti kérdésfeltevés a kérdésekre adott válaszokkal egyenértékű kutatási eredménnyé, vagyis veszíti el közvetlen jellegét. Ezért az elméleti szakkérdések csak a szakember fejében keletkeznek, és csak számára érdekesek közvetlenül. A tudományos tevékenység más szféráihoz hasonlóan, itt is elkerülhetetlenül éreztetik hatásukat a társadalmi munkamegosztás következményei.

Eszerint, míg a szaktudományok fejlődésük során mindinkább el-

távolodnak a közvetlen (hétköznapi) tapasztalattól, a filozófia mindig szoros kapcsolatban marad vele s mindazokkal a kérdésekkel, amelyeket a tapasztalat vet fel. Ez nemcsak a materialista tanokra érvényes, hanem a legelvontabb idealista elméletekre is, amelyekről első látásra azt hinnénk, hogy teljesen elrugaszkodtak a földtől.[2]

A hétköznapi tapasztalat számos rendkívül fontos dologról beszél nekünk, többek között arról, hogy az emberek születnek és meghalnak, elalszanak és felébrednek, öröm és bánat éri őket, különbözőképpen éreznek egymás iránt, szeretnek és gyűlölnek, meghatározott célok elérésére törekszenek, betegeskednek, öregszenek stb. Naivság volna feltételezni, hogy ezek a tények, amelyeket már az első filozófusok igyekeztek felfogni, nem tarthatnak számot korunk filozófiájának érdeklődésére. Igaz, hogy közben ezek a tények a tudományos szakkutatás tárgyává lettek. Ennek ellenére mindenkit érdekelnek, s így a filozófus figyelmét sem kerülhetik el.

A filozófiát mindenekelőtt az érdekli, ami közismert és ennek ellenére ismeretlen, meg nem értett maradt. „Amit általában ismerünk, csak azért, mert *ismerjük,* még nem megismert valami" – mondja Hegel (*36e,* 24). Amikor az ember egy közismert, de még nem ismert dologról mond ítéletet, akkor azt teszi problémává, amit eddig világosnak hitt, főképpen azért, mert sohasem gondolkodott el rajta. Mindenki tudja, hogy a ló lovat szül, a cseresznyemagból cseresznyefa nő stb. Az ókori filozófus az efféle, mindenki számára ismert tényekből a következő általánosítást szűrte le: a hasonló a hasonlóból keletkezik, mindent meghatározott elvek eredményeznek

[2] Ortega y Gasset, aki az idealista „életfilozófia" álláspontjáról polemizál az „absztrahálás szellemével", teljesen indokoltan jegyzi meg: a közönséges emberek azt hiszik, hogy nagyon könnyű elszakadni a valóságtól, holott valójában ez a legnehezebb dolog a világon. „Könnyű olyan dolgot mondani, vagy tárgyat festeni, amely teljességgel értelmetlen s az ismeretnek végrehajthatatlan; ehhez elegendő összefüggést nélkülöző szavak felsorolása (ez volt a dadaisták csínye), vagy tetszés szerint húzott vonalak. De megszerkeszteni valamit, ami nem képmása a természetesnek s mégis értelmes a saját törvényei szerint: fenséges tehetséget feltételez" (*66a,* 174–175). Sajátos apológiája ez annak az idealizmusnak, amely elutasítja a valóság *tükrözésének* az eszméjét, és mégis olyan konstrukciókat hoz létre, amelyek egyáltalában nem meghatározott értelem nélkül valók.

(a „dolgok magvai"), semmiből semmi sem keletkezik, semmi sem válhat semmivé. Ezek az elvont tételek a hétköznapi tapasztalat következtetései, noha olyan mértékű általánosságukkal tűnnek ki, amelyet a korlátozott adatok nem igazolhatnak.

Az ókori atomisztikus materializmus is a hétköznapi tapasztalat adataiból indul ki, de messze túllép azok határain. Az atomisták érvei azt mutatják, hogy az abszolút sűrűségű atomokról és az abszolút űrről alkotott spekulatív elképzelések olyan, hétköznapi tapasztalattal rögzíthető tények magyarázatául szolgálnak, mint például a testek mozgása, a dolgok fajsúly-különbségei stb. Ezzel kapcsolatban Sz. I. Vavilov megjegyzi: „Mi sem természetesebb, mint azt gondolni, hogy az ókoriak atomizmusa nem valamiféle meghökkentő felismerés volt, a tudomány jövőjének megsejtése, hanem a hétköznapi megfigyelésből elkerülhetetlenül és egyértelműen következő minőségi megfogalmazás" (*101*, 45).

Látjuk, hogy az első filozófusokat az érdekelte, amit mindenki egyformán ismert, amihez annyira hozzászoktak, hogy senkinek sem jut eszébe rákérdezni. Az, hogy a filozófia a mindenki számára nyitott világ elméleti vizsgálatával kezdődik, nagy lépés az emberiség szellemi fejlődésében, mivel addig az embert környező világot a vallásos hiedelmek köde borította. Ebben az értelemben a filozófia azt a világot tárta fel, amelyet mindenki lát, felfog, csak éppen nem tudatosít mint reálisan létezőt, szemben azzal az irreális világgal, amelyet a vallás oly magabiztosan hirdet.

Az emberek lépten-nyomon olyan jelenségekbe ütköznek, amelyeket jól ismernek, de annyira nem értenek, hogy még csak nem is sejtik ezt. Ezek a nap mint nap megfigyelhető jelenségek olyan érzékletekre hasonlítanak, amelyek nem jutottak el a tudat küszöbéig. S az ember mégis eltűnődik az ismerősön, a megszokotton, a közelin. Vajon miért? Miért éget a tűz és miért fagyaszt a jég? Miért tér vissza a földre az elhajított kő? Az ember azért kezd filozofálni, mert az ismerős, a közeli hirtelen rejtélyessé válik, s ezt a rejtélyt szeretné megfejteni. Érdekli például, miben különbözik az álom és az ébrenlét? Ez a kérdés sohasem vetődik fel a nem-filozófusnál, aki tökéletesen bizonyos abban, hogy sohasem téveszti össze az álmot azzal, ami nappal történt vele. Ilyen bizonyosságra a filozófus sem

szorul, ő azonban azt akarja, hogy ez a bizonyosság megalapozott legyen, s hogy a jelenségek közötti különbséget ne személyes benyomása alapján, hanem meghatározott valóság-kritériumokból kiindulva állapítsa meg.

Több ókori és újkori filozófus művében lelhetünk magyarázatot olyan lelkiállapotokra, mint öröm, bánat, részvét, harag, vágy, remény, büszkeség, megvetés stb., holott az ember, ha nem foglalkozik is filozófiával, saját tapasztalata alapján is hibátlanul megkülönbözteti egyik lelkiállapotot a másiktól. A filozófus azonban a különböző lelkiállapotok belső kapcsolatát igyekszik feltárni. Kiválasztja például az elégedetlenség és az elégedettség tényezőjét, amelyeket aztán alapvető, elemi indulatoknak tekint. Igyekszik az emberi indulatok sokrétűségét az elégedettség, illetőleg az elégedetlenség különböző változataira redukálni, vagyis felfedni az érzékiségre jellemző egyetemesség formáit, kimutatni megnyilvánulásának egységét, értékelni etikailag, abból a szemszögből, hogy melyikük jelenti a legnagyobb értéket az emberiség számára, s egyúttal megalapozni egy meghatározott erkölcsi eszményt.

Az ógörög mitológia szerint a holtak lelke a földalatti Hádesz birodalmába jut, ahol mindegyik elnyeri büntetését vagy jutalmát földi dolgaiért. Az antik filozófusokat (mind a materialistákat, mind az idealistákat) kielégítetlenül hagyja ez az állítás, éppen azért, mert csak állítás, méghozzá ellentmondást nem tűrő. Még azok is elégedetlenek ezzel, akik egyébként egyetértenek vele, mert hiszen minden nem nyilvánvaló állítás bizonyításra szorul. A bizonyítás szükségessége közvetlenül kérdések formájában tudatosul. Mi a lélek? Miben különbözik a testtől? Lehetséges-e a lélek testtől független létezése? Létezett-e a lélek az ember születése előtt? Létezik-e majd a halál után? Miért? Miben különbözik a halál az élettől? Vajon a halál abszolút rossz-e? Vagy talán nem rossz, hanem egyenesen áldásos? Féljünk-e a haláltól? Hogyan küzdjük le a halálfélelmet? Ezek a kérdések a hétköznapi tapasztalatból keletkeznek, mihelyt az utóbbit elemezni kezdik, és egyúttal megkülönböztetik a jelenségek vallásos magyarázatától, amely kizárja azoknak a kérdéseknek a felvetését, amelyekre az ember maga akar válaszolni. Márpedig mihelyt az ember maga válaszol a kérdésekre, s ráadásul olyan kér-

désekre, amelyeket eddig nem vetettek fel, vagy amelyeket ő vet fel új módon, máris filozófussá válik. És akkor kiderül, hogy a hétköznapi tapasztalatból és az onnan eredő elképzelésekből kiindulva olyan következtetésekhez jut el, amelyek így vagy úgy ellentmondanak ezeknek az elképzeléseknek. Ezt az ellentmondást meg kell oldani. Ám a hétköznapi tapasztalat túlságosan korlátozott. A *történelmi* tapasztalathoz kell fordulnunk – az egész emberiség tapasztalatához, számtalan nemzedéke egymásnak átadott, felhalmozott ismereteihez. A sok-sok résztudományhoz kell fordulni – mindegyikük eljut a maga (egyébként korlátozott) területén bizonyos objektív igazságokig. A filozófia története azonban azt bizonyítja, hogy a filozófusok igen ritkán szánták rá magukat erre a határozott lépésre.

Azt látjuk tehát, hogy a filozófia sohasem veszíti el érdeklődését a hétköznapi tapasztalat tanúsága és az általa felvetett kérdések iránt. A filozófiának ez a sajátossága, amely fényt vet a legtöbb filozófiai probléma keletkezésére is, az idealizmus tolmácsolásában teljesen eltorzul. Megvizsgáljuk a filozófiai problémák lényegének egynéhány idealista interpretációját, mert ez hozzásegít bennünket valóságos specifikumuk magyarázatához.

Bergson misztifikálja a megismerés és az élet elszakíthatatlan egységét azáltal, hogy az utóbbit minden létező lényegévé változtatja, és azt állítja, hogy az alapvető filozófiai kérdéseket nem lehet elvileg megoldani, a közvetlen élettől idegen, lélektelen tudományos módszerekkel. Bergson szerint a természettudományos időelmélet nem fogja fel az idő valóságos természetét – a tartamot, a keletkezést, amely csupán a tudománytól független életérzésnek, intuíciónak és ösztönnek tárul fel. A tudomány képtelen megoldani a filozófia problémáit, mindenekelőtt a keletkezés problémáját, s ennek oka Bergson szerint a gondolkodás természetében keresendő, amely a mozgásban nem lát egyebet, mint a nyugalmi állapotok összegét, mivel *„közönséges megismerésünk gépezete mozgófénykép-természetű* (*11b*, 278), a tudomány pedig elvileg nem különbözik a hétköznapi megismeréstől. „A modern tudomány – állítja Bergson –, akár az antik tudomány, mozgóképes módszerrel dolgozik. Nem tehet másképpen: minden tudomány törvény alatt áll" (*11b*, 298). Amikor Bergson a század elején e sorokat leírta, nem is sejtette,

hogy a filmezés technikájának fejlődése és a biológiában, fizikában, csillagászatban és más tudományokban való alkalmazása új távlatokat nyit majd a mozgás, a változás, a növekedés folyamatának mélyebb megismerése előtt.

Az egzisztencializmus a filozófia állandó közelségét rögzíti „az emberi realitáshoz", és azt bizonygatja, hogy a filozófiai problémák a tudományosoktól eltérően mindig személyes jelentőségűek, személyiségi értelműek. Az egzisztencializmus arra a tudományos tendenciára hivatkozik, amely minden meglevőt szakkutatási tárggyá változtat, s utal a tudományok növekvő differenciálódására, technológiai jelentőségükre, hogy megállapíthassa: a tudományos problémák a dolgokra vonatkoznak, a filozófiai problémák ellenben a lét felé fordulnak, amely nem lehet szakkutatás tárgya, éppen azért, mert minden tárgyi formát nélkülöz.

Amit a tudomány vizsgál, az *kívül* esik az emberi egzisztencián, a filozófia viszont Jaspers szavai szerint „a létről kérdez, amely azáltal ismerhető meg, hogy *én magam vagyok*" (*soc*, 324). A tudomány, mondja Jaspers, képtelen életcélt mutatni vagy választ adni a saját értelmére vonatkozó kérdésre, idegenek tőle az olyan problémák, mint az isten, a szabadság, vagy a kötelesség. Gabriel Marcel ezt a mozzanatot továbbfejlesztve azt állítja, hogy a tudomány problémákkal foglalkozik, a filozófia rejtelmekkel.

Látjuk, hogy az egzisztencializmus nemcsak a filozófia és a hétköznapi tapasztalat kapcsolatát abszolutizálja és misztifikálja, hanem az idealizmus problematikájának és általában a filozófia problematikájának jellegzetes sajátosságait is. Nyilvánvaló, hogy sok filozófiai probléma, különösen abban a formában, ahogy az idealizmus (s ezen belül az egzisztencializmus) felveti, valóban idegen a tudománytól. Más dolog azonban megállapítani ezt a tényt, és más az *egész* filozófia normájává emelni.

A filozófiai problémáknak rejtelmekként való értelmezése természetesen nem új a filozófia történetében. Zénón aporiái, az ókori szkepticizmus gyakorlatilag tagadták a filozófiai problémák megoldásának lehetőségét. Kant tanítása szerint az alapvető a priori metafizikai eszmékből keletkező problémák elméletileg megoldhatatlanok. N. Hartmannak az a tétele, hogy minden filozófiai probléma

valamilyen megoldhatatlant rejt a mélyén, tulajdonképpen Kant eszméjének enyhített változata.

Az egzisztencializmus új módon igyekszik interpretálni a filozófiai problémák elvi megoldhatatlanságának régi tételét. A filozófiai probléma vizsgálata eszerint csupán arra szorítkozik, hogy „nyitottá" tegye a problémát a tudat számára, vagyis végiggondolja maradandó értelmét. A filozófiai problémának éppen ez a megoldást nem igénylő nyitottsága jelenti az egzisztencialista igazságot, vagyis az ember *számára* való, de korántsem objektív – egzisztencialista terminológiával élve –, „személytelen" igazságot. A tudomány viszont úgy oldja meg a problémákat, hogy „lezárja", félreteszi őket, és elveszíti iránt uk való érdeklődését. Ez teljességgel igazolható, hiszen a tudománynak nem az „emberi realitással" van dolga. Még ha az embert kutatja, akkor is valami dologi a vizsgálódás tárgya. A filozófia lényege az egzisztencialista álláspont szerint nem a kérdések megválaszolása, hanem a kérdésfelvetés módja. Az egzisztencializmushoz közel álló P. Ricoeur határozottan kijelenti: „Az a nagy filozófus, aki új kérdezésmódot fedez fel" (*76*, 78).

Nem nehéz belátni, hogy az egzisztencializmus a filozófiai problémák egyik tényleges sajátosságát abszolutizálja: azt, hogy a problémák mindenekelőtt kérdések formájában tudatosulnak, amelyeket a gondolkodó a valóságnak s egyúttal saját magának tesz fel. A filozófia történelmi lényege nem állításaiban vagy megállapításaiban rejlik, hanem azokban a kérdésekben, amelyeket tartalmaz. Amikor Thalész azt állítja, hogy minden vízből van és azzá is változik, akkor ebben a meggyőződésben ez a kérdés a leglényegesebb: vajon nem ugyanabból képződik-e, áll-e minden létező, vajon a dolgok egész érzékileg felfogható sokrétűsége nem egy valaminek a létezésmódja-e csupán?[3]

[3] Nem szabad azonban azt gondolnunk, hogy Thalésznak ez az önmaga kérdésére adott válasza minden (természetesen történeti) tudományos érdekesség híján való. „Az a tétel, hogy minden vízből keletkezett – mondja B. Russell – tudományos hipotézisnek, nem pedig abszurd hipotézisnek tekintendő. Húsz évvel ezelőtt még elismert álláspontnak számított az a nézet, hogy minden hidrogénből áll, ami pedig a víznek kétharmad részét alkotja" (*78a*, 26).

Anaximandrosz, Anaximenész és Hérakleitosz ugyanerre a kérdésre válaszolnak. E gondolkodók nem azért eredetiek, mert az egyik „a meghatározatlan anyagot", a másik a levegőt, a harmadik a tüzet veszi alapul, hanem azért, mert a Thalész által felvetett kérdést továbbfejlesztve, azt kérdezik: milyen tulajdonságokkal kell rendelkeznie ennek az egynek, hogy sok keletkezhessék belőle? Az eleaiak tagadják, hogy az érzékileg felfogható sokrétűség egy valamiből vagy sok érzékileg felfogható alapelemből keletkezett volna. Az ő megjegyzésüket ilyen kérdés formájában lehetne megfogalmazni: vajon az érzékileg felfogható nem az érzékileg felfoghatatlanból keletkezik-e, abból, ami nem rendelkezhet az érzékileg felfogható dolgok tulajdonságaival?

Heisenberg kimutatja, hogy filozófiában „a természettudóst elsősorban a kérdésfeltevések érdeklik s csak másodsorban a válaszok. Azok a kérdésfeltevések értékesek szemében, amelyek az emberi gondolkodás történetében termékenynek bizonyultak. A válaszok a legtöbb esetben csupán ideiglenes érvényűek; a tényekre vonatkozó ismereteink körének bővülésével az idők folyamán veszítenek jelentőségükből" (*38*, 40). Heisenberg, gondolatának igazolásául, mindenekelőtt Démokritoszra és Platónra hivatkozik, hangsúlyozva, hogy az elemi részecskékről szóló *mai* tanítás szempontjából e gondolkodók kérdésfeltevései változatlanul kiemelkedő jelentőségűek, noha a válaszok természetesen már értéküket vesztették. Heisenbergnek tökéletesen igaza van, amikor úgy véli, hogy a filozófiai problémák jelentőségüket tekintve *túlnőnek* azokon a történelmileg korlátozott megoldásokon, amelyeket a filozófusok és (tegyük hozzá) a természettudósok javasoltak. Ha azonban közelebbről vizsgáljuk ezeket a távoli múltban felvetett kérdéseket, úgy találjuk, hogy azért őrizhették meg jelentőségüket korunk számára, mert konkretizálták, továbbfejlesztették őket, s ez csak azért volt lehetséges, mert így vagy úgy valamennyit megválaszolták.

Naivság volna, ha nemcsak az ókori filozófusoktól, de akár a XVII–XVIII. századiaktól is elvárnánk, hogy tudományos válaszokat adjanak a maguk felvetette kérdésekre. Annál meglepőbb, hogy Anaxagorász homeoméria król szóló tanításában az anyag molekuláris szerkezetének zseniális megsejtésével találkozunk, Leukipposz és

Démokritosz tanításában pedig az atomok létezésének gondolatára bukkanunk. Az alkímia története, akárcsak az ókori és a középkori filozófiáé, olyan válaszokat hagyott örökül a soron következő kutatónemzedékekre, amelyeknek elsősorban kérdésként van jelentőségük. Amit azonban az egzisztencialisták a filozófiai fejlődés örök törvényének tartanak, az csak a filozófia és a természettudomány keletkezésének meghatározott szakaszaira érvényes. Nem örök sors ez, hanem a filozófiai problémák konkrét története, amely lehetővé teszi, hogy ne csak a kérdések, hanem a válaszok fejlődését is nyomon kövessük. Ezért téved mélységesen E. Spranger, amikor az egzisztencializmus szellemében kijelenti: „A filozófiában senki sem kap olyan választ, amely bölcsebb volna a feltett kérdésnél" (*88*, 563). A filozófia által felvetett kérdések az egyik történelmi helyzetben fontosabbak, mint a rájuk adott válasz, a másik helyzetben éppen fordítva.

A filozófiai válaszok egzisztencialista lebecsülése életre kelti a filozófiai fejlődés szkeptikus interpretálását, s a meghatározott filozófiai-fejlődési korszakokban elkerülhetetlen tendenciát alaptalanul kiterjeszti a filozófia természetére általában. Az egzisztencialista filozófia a kérdések aggályos elemzésére korlátozza feladatát. Ez érthető is, hiszen az egzisztencialista filozófia tagadja, hogy léteznének a kérdés megválaszolására alkalmas tudományos adatok. Az egzisztencialisták azt állítják például, hogy az ember problémája különösen élessé vált, s a benne foglalt kérdések megválaszolása egyre nehezebb, annak ellenére, hogy az ember tanulmányozásával napjainkban több tucat tudományág foglalkozik. Emellett figyelmen kívül hagyják, hogy éppen az emberre vonatkozó tudományos adatok sokfélesége gördít természetes akadályokat filozófiai általánosításuk elé, nem is szólva arról, hogy a jelenkor antagonisztikus ellentmondásainak elmélyülése, kiéleződése különös időszerűséget kölcsönzött az ember problémájának.

Az a ténymegállapítás, hogy a filozófiai problémák eredetileg az emberek hétköznapi tapasztalatának alapján alakulnak ki, önmaga torzképévé válik, mihelyt a hétköznapi tapasztalatot a filozófiai problémák *kizárólagos* forrásának tekintik. Ilyen álláspontot foglal el többek között a neotomizmus: ellenkező esetben le kellene mon-

dania az „angyali doktor" kultuszáról, akinek tanítása saját korának történelmi korlátozottságát és a tudományos ismeretek korabeli állását tükrözi.

M. Adler amerikai neotomista azt állítja, hogy a filozófia és a filozófiai problémák „csupán az emberiség hétköznapi tapasztalatához kötődnek, amely minden embernél, mindenütt és mindenkor azonos" (*4*, 171). Ebből a tételből, amely szerint „a hétköznapi tapasztalati mag" minden nép számára és mindenkor azonos, Adler arra következtet, hogy a filozófiai problémáknak semmi közük a tudomány problémáihoz, s hogy az előbbiek megoldása független a tudományos ismeretek adott színvonalától. Ennek a következtetésnek a tarthatatlansága már pusztán abból a kísérletből is nyilvánvalóvá válik, amely abszolút módon szembeállítja egymással a hétköznapi és a tudományos tapasztalatot. Adler szerint a hétköznapi tapasztalatra az ember öntudatlanul és önkéntelenül tesz szert. „Olyan tapasztalat ez, amelyet közvetlenül annak köszönhetünk, hogy tudatunk van, amelyet érzéseinknek és hatásuknak köszönhetünk, belső élményeink és állapotunk tudatosodásának köszönhetünk, de bármifajta kérdésfeltevés vagy olyan kísérlet *nélkül*, hogy ellenőrizzük valamely feltevésünket, elméletünket vagy következtetésünket, *anélkül*, hogy akár egyetlen önkényes erőfeszítést is tennénk valaminek a megfigyelésére" (*4*, 102–103).

Adler végeredményben nemcsak a tudományos tapasztalattal állítja szembe a hétköznapit, hanem általában a tudással, amennyiben a hétköznapi tudat szerinte nem tartozik a hétköznapi tapasztalatba, hanem ennek értelmezése csupán. Feltételezi, hogy a hétköznapi tapasztalat semmit sem állít és semmit sem tagad: „Se nem igaz, se nem hazug; egyszerűen olyan, amilyen" (*4*, 102). Ez azt jelenti, hogy a hétköznapi tapasztalat elvileg cáfolhatatlan, minthogy cáfolni csak állításokat vagy tagadásokat lehet; a hétköznapi tudat pedig csupán ösztönösen összekapcsolódó benyomások és élmények összege, annak következménye, hogy az ember eszik, iszik, alszik, felébred, felfogja az évszakok, az éjjel és a nappal váltakozását, megkülönbözteti az élőt és a holtat, a nyugalmat és a mozgást, a hideget és a meleget stb. Amikor Adler végletesen korlátozza a hétköznapi tapasztalat szféráját, kizárva belőle mindazokat az elemeket, ame-

lyek a társadalom fejlődéséhez, anyagi és szellemi kultúrájához, az emberek munkatevékenységéhez kapcsolódnak, egyúttal ezt a metafizikusan értelmezett tapasztalatot teszi meg a filozófiai gondolkodás egyetlen tárgyává. Eszerint minden kor összes filozófusai azonos anyaggal rendelkeztek, s csak abban különböztek egymástól, hogy ezt az anyagot különbözőképpen értelmezték.

Könnyű megérteni, hogy a változatlan emberi tapasztalat gondolata feltételezi a változatlan emberi természet elismerését. Egyik mítosz erősíti a másikat, valójában azonban leleplezik egymást. Természetesen nem létezik sem a változatlan, „néma", azaz semmit sem állító hétköznapi tapasztalat, amelynek nyilvánvaló a jelentősége a filozófiai problematika kialakulásában, történetileg fejlődik, és a termelés, a megismerés, a tudomány révén gazdagszik, úgy, hogy még azokat az elemi tényeket is, amelyeket minden kornak emberi tudata rögzít, különbözőképpen fogadja magába, s azok ennek következtében más-más szerepet játszanak. Másként fogták fel például a nemzetségi társadalom, az ókori Görögország, a keresztény középkor és a reneszánsz emberei a természet elemi erőit, a közvetlen társadalmi környezetet, az ember születését és halálát stb. Adler persze azt mondhatja erre, hogy egyik vagy másik jelenségnek az értékelése, a hozzá való viszony nem tartozik a hétköznapi tapasztalathoz, hanem már ennek értékelése. Ez az érv azonban nyilvánvalóan tarthatatlan, hiszen nem elméleti koncepciókról van szó, hanem arról, hogy *miképpen érzékelték, élték át* ugyanazokat az eseményeket különböző korok emberei. Adler állításával ellentétben a hétköznapi tapasztalat sohasem „olyan, amilyen", hanem értelmezésétől függetlenül valamiképpen *színezett*.

Adler lemond arról, hogy az emberek élettapasztalatát egész sokféleségében vizsgálja, nem veszi figyelembe azt, ami az egyik nép hétköznapi tapasztalatát megkülönbözteti a másikétól, az egyik történelmi korszakét a másikétól. Eszerint a filozófiai problematika, hogy úgy mondjuk, bezárult a változatlan és korlátozott hétköznapi tapasztalat ketrecébe. A filozófia lehetőségeinek ez a merev korlátozása lényegében megfosztja attól a jogától, hogy ítélkezzék a hétköznapi tapasztalat határát túllépő kérdésekben. „A régiek – írja Adler – nem tudatosították, hogy némely kérdés megoldása megha-

ladja minden emberi vizsgálódás lehetőségét... Ha azt akarjuk, hogy az emberek valaha is tudomást szerezzenek ezekről a dolgokról, ez a tudás csupán az isteni kinyilatkoztatás és a természetfölötti hit útján érhető el" (*4*, 24).

Kézenfekvő az ebből eredő következtetés is, amit a filozófiát a metafizikusan értelmezett hétköznapi tapasztalat szférájára korlátozó neotomizmus kényszerítene ránk: a filozófia semmit sem nyerhet a tudományból. A neotomizmus tagadja a tudomány által felvetett filozófiai problémákat, noha nem restell tudományos adatokat felhasználni teológiai spekulációinak „alátámasztására". Nem nehéz megérteni, hogy a filozófiai problémák sajátosságának neotomista értelmezése örökkévalóvá teszi a filozófia és a tudomány szembenállását, azzal a jelszóval, hogy biztosítani kívánja a filozófia „autonómiáját", vagyis azt a jogát, hogy tudományellenes nézeteket hirdethessen.

Az egzisztencializmus és a neotomizmus egyaránt történelemellenesen igyekszik megoldani a filozófiai problémák specifikumának kérdését. Ezzel szemben a filozófiai problémák történetében legalábbis néhány periódust meg kell különböztetni. Volt idő, amikor a filozófia olyan szaktudományok problémáit sejtette meg, amelyek akkoriban még ki sem alakulhattak. A filozófiai problémák jellege lényegesen megváltozott abban a korszakban, amikor kialakultak a résztudományok és megtörtént a filozófiával való szembeállításuk. Éppen ezzel kapcsolatban vetette fel a racionalista metafizika a tapasztalatfölötti, vagyis lényegében tudományfölötti tudás problémáját. Ebben a kérdésfeltevésben egyébként nem nehéz felismerni azt a teljesen reális igényt, hogy leküzdjék a szűk empirizmust, amelyet a filozófia korábban tudatosított, mint a természettudomány. Bármily paradox módon hangzik is, a tapasztalatfeletti tudás metafizikus problémája az újkori tudományos fejlődés talajából sarjadt ki.

Az elméleti tudás létrejöttének problémái, a racionális és az érzéki, az elmélet és a gyakorlat, a bizonyítás, a logikai következtetés, az igazság-kritérium és általában az elméleti vizsgálódás egymáshoz való viszonya, vagyis a XVII. századi filozófiát ihlető problémák, a korabeli matematika, mechanika és a kísérleti természettudomány közvetlen hatására alakultak ki. Ezeknek a problémáknak a vizsgá-

lata nemcsak a filozófiát, hanem a résztudományokat is megtermékenyítette.

Eszerint nyilvánvalóan tarthatatlan a filozófiai problémák leszűkítése a hétköznapi tapasztalatra. A filozófiának nem csupán az ismeretelméleti, de az ontológiai problematikája is túllépi ennek a tapasztalatnak a határát. A filozófiai problémák, mind származásukat, mind tartalmukat tekintve, szervesen összefüggenek az emberiség sokrétű történelmi és különösképpen szellemi tevékenységével. Több filozófiai probléma közvetlenül függ össze a szaktudomány fejlődésével, mások közvetve. Még azok a filozófiák is, amelyek a személyes emberi élet lényeges tartalmait fejezik ki, a szaktudományok hatására alapvetően megváltoznak.

Vannak persze olyan filozófiai problémák is, amelyek nem egyeztethetők össze a kutatáshoz való tudományos viszonnyal. Ezek azonban többnyire nem egyeztethetők össze a hétköznapi tapasztalattal sem. Ezért alaptalan a logikai pozitivizmusnak az a programjellegű nyilatkozata, amely szerint a filozófiai problémák nem problémák, csupán álkérdések, amelyek a logikai-szemantikai elemzés fényében elpárolognak. A logikai pozitivizmus lebecsülte a filozófiai problémák minőségi-tipológiai elemzésének szükségességét. Nem volt képes feltárni számos olyan filozófiai kérdésfelvetés racionális magvát, amely a spekulatív-idealista filozófiát jellemezte.

A filozófiában, persze, nemcsak problémák, hanem álproblémák is léteztek (és léteznek). A középkori skolasztikus filozófia például, különösen akkor, amikor a keresztény dogmák megalapozásának érdekében csillogtatja képességeit, sok álproblémát agyal ki. Ha figyelmen kívül hagyjuk is azokat a skolasztikus „problémákat", amelyek nem filozófiai jellegűek (például, hogy képes-e az isten olyan követ teremteni, amelyet nem tud felemelni), akkor is megemlíthetünk olyan álproblémákat, mint például azt a kérdést: hogyan teremtette isten a világot a semmiből? Úgy véljük, hogy az álprobléma ismertetőjele *minden* általa feltételezett fogalom és feltevés megalapozatlansága. Senki sem bizonyította be, hogy volt olyan idő is, amikor a világ nem létezett. Az abszolút keletkezés olyan elképzelés, amelyet egyetlen példa sem igazolt. Ennek ellenére a teológus nem csupán az abszolút keletkezés kérdését veti fel, hanem a teremtését is (egy

olyan személyes aktusét, amely az alkotó létezését tételezi fel, s méghozzá a semmiből való teremtésről beszél). De hát mi az a *semmi?* Hiszen ha van ilyen, az csak *valami* lehet.

A neopozitivisták, akik az álprobléma fogalmát a „metafizikus" filozófia elleni harc egyetemes fegyverévé változtatták, nem voltak képesek arra, hogy valamennyire is kielégítő meghatározását nyújtsák e fogalomnak. Ez természetes is, hiszen az álproblémát túlságosan tágan értelmezték, és nem különböztették meg tőle a hamisan felvetett, misztifikált, de lényegében teljességgel reális problémát. Azoknak a filozófiai problémáknak a többsége, amelyeket a neopozitivisták (és nemcsak ők) álproblémáknak tartanak, valójában csupán hamisan felvetett probléma. Az ősök problémája például véleményünk szerint tipikus álprobléma, mivel az ok és a következmény fogalmának csupán egyes jelenségekre vonatkoztatva van jelentősége, és mint egészhez viszonyítva minden értelmet nélkülöz a mindenséghez. Az eleve elrendelt harmónia Leibniz által felvetett problémájáról azonban az a véleményünk, hogy a világ egységének, a jelenségek kapcsolatának helytelenül megfogalmazott, valóságos problémája. Nézetünk szerint ugyanilyen valóságos, jóllehet hamisan megfogalmazott kérdés a velünk született eszmék problémája, amelyet Locke és az empirizmus több más híve teljesen értelmetlennek tartott. Helyesen mutat rá M. K. Mamardasvili: „A XVII. századi idealista racionalizmusnak az »eszmék velünkszületettségéről« szóló tételében valójában az a tény tükröződik, hogy a külön elemnek („eszmének") tekintett tudományos ismeretben nemcsak olyan vonások bukkannak fel, amelyeket e tudás tudatonkívüli egyedi tárgyának jelenléte szül, hanem olyan vonások is, amelyeket a más ismeretekhez és a gondolkodás általános rendszeréhez fűződő viszonya hoz létre. Ez a tényleges tárgya és forrása az említett racionalista tételnek, ez a velünk született eszmék elméletének valóságos problémája, amely különleges elsajátításuk és kifejeződésük történeti összefüggésében rejlik" (*119*, 62).

Ezek a példák arról tanúskodnak, hogy nincs olyan formai jegy, amely elvileg lehetővé tenné, hogy az álproblémát elválasszuk a hamisan megfogalmazott problémától: csupán a megismerés valóságos fejlődése és a szakkutatás adhat konkrét választ bármely problémá-

ra, álproblémára, vagy hamisan felvetett problémára. A neopozitivisták szemlátomást megkönnyítették maguknak ezt a feladatot, amikor minden történetileg kialakult problémát a valóságban nemlétezővé nyilvánítottak. Mint Piaget megjegyzi, „semmi sem teszi lehetővé, hogy valamely problémát végérvényesen mint tudományosat vagy metafizikusat határozzunk meg" (*68*, 60). A tudományos és a filozófiai problémák a priori szembeállítása kétségtelenül korlátozza a tudomány lehetőségeit azoknak a kérdéseknek a megoldásában, amelyeket az információhiány vagy más, történetileg meghatározott okok folytán helytelenül fogalmaznak meg. A tudomány, mondja Piaget, bármely problémát meg tud oldani, vagyis „lényegében »nyitott« és megőrzi azt a szabadságát, hogy egyre újabb problémákat fogjon át, amelyeket oly mértékben akar és tud megoldani, amilyen mértékben megtalálja a tárgyalásukhoz szükséges módszereket" (*67*, 59).[4] Következésképpen nincs jogunk eleve elutasítani az idealizmus felvetette problémákat csupán azért, mert elkerülhetetlenül misztifikálódnak: feltétlenül meg kell fejtenünk ezeket a problémákat. Nem kis mértékben ebből áll – az idealizmus vulgáris bírálatával ellentétben – az idealista filozófia tudományos vizsgálata.

A valóságos problémák, az álproblémák és a hamisan megfogalmazott problémák kölcsönös viszonya, jóllehet korántsem közvetlenül, az idealizmus és a materializmus alapvető ellentétét tükrözi. A dolgok legnagyobb fokú leegyszerűsítése volna, ha úgy képzelnénk, hogy valóságos problémákkal csak a materialista filozófia foglalkozik. Bármily ellenségesen áll is szemben egymással idealizmus és materializmus, ez az ellentét dialektikus, mivel a materializmus és az idealizmus rendszerint ugyanazokat a kérdéseket tárgyalja. Ebből persze nem szabad azt a következtetést levonnunk, mintha maguk a kérdések semlegesek és teljesen függetlenek volnának lehetsé-

[4] A szaktudományok története, akárcsak a filozófiáé, ismeri az álproblémákat és a hamisan felvetett kérdéseket, s így ezen a területen sem lehet megjelölni olyan formai jegyet, amely az első problémakört elválasztaná a másodiktól. A problémákat először vizsgálni kell, s csak azután lehet meghatározni, hogy menynyit érnek és milyen tartalmat fejeznek ki. „Nincs olyan kritérium – mondja M. Planck –, amely a priori eldöntené, hogy a felvetett probléma a fizikus szemszögéből nézve értelmes-e vagy értelmetlen" (*26*, 224).

ges megoldásuktól. A filozófiai kérdések nem csupán kérdőjellel végződő mondatok: állítások és tagadások is lehetnek, nem mentesek meghatározott premisszáktól, s gyakran feltételes formájú megfogalmazásai egy megalapozást igénylő elvnek. A materializmus és az idealizmus ellentétét nem csupán a két elmélet közös kérdéseire adható különböző válaszok teszik, hanem az ellentétes – materialista, illetőleg idealista – problematika, a materialista és az idealista kérdésfeltevések is. Ebből a szemszögből tekintve elmondhatjuk, hogy az idealizmusnak is és a materializmusnak is megvannak a maga saját problémái. A specifikusan idealista problémák részben álproblémák, részben olyan helytelenül megfogalmazott problémák, amelyeknek teljességgel reális tartalmuk van.

A tudományos és a filozófiai problémák metafizikus szembeállítása éppoly tarthatatlan, mint a köztük levő – fentebb már említett – minőségi különbség tagadása. Ezt a minőségi különbséget nem annyira a filozófiai problémák specifikus jellege okozza, mint inkább a bennük foglalt tartalmak terjedelme.

Az egyetemesség optimuma minőségi jellemző, mert nemcsak egyik-másik egyetemes vagy szükségszerű jelentőségű igazságról van szó, hanem általában az igazság természetéről, nemcsak minden létező legáltalánosabb törvényszerűségeiről, hanem bármely törvényszerűség tartalmáról is. Mi az igazság? Mi a tudás? Mi a törvény? Mi az anyag? Mi az ember? Mi a világ? E kérdések már formájukban is eltérnek azoktól a kérdésektől, amelyek a fizikában, a kémiában vagy egyéb résztudományokban általában felvetődnek. A vegyész számára annak a kérdésnek, hogy „mi a fém?", „mi a félfém?", „mi az elem?", nyilvánvalóan másodrendű a jelentősége, mivelhogy elsősorban minden egyes fém, félfém vagy elem és vegyületeik különleges sajátossága érdekli. Persze a „mi a . . .?" típusú kérdés nem teljesen értelmetlen a kémiában sem, vagy más résztudományban, a filozófiában azonban elsőrendű jelentősége van.

A filozófiai kérdések formája, mint minden forma, kifejezi a tartalom sajátosságát. Diderot azt mondja, hogy „a fizikus ne törődjék a *miért*tel, hanem érje be a *hogyan*nal" (*21*, 114). A „miért" kérdése, különösen a természetfilozófiában, teleológiai beállítottságot jelez, és a fizikus, aki tudatosan vagy ösztönösen materialista állás-

pontot foglal el, elveti ezt a kérdést. A fizikus, a filozófustól eltérően, szemlátomást sokkal inkább érdeklődik a „hogyan?" kérdése, mint a „miért?" kérdése iránt. A filozófus nem érheti be annak ismeretével, hogyan zajlanak le bizonyos folyamatok, hanem felteszi a kérdést: miért így zajlanak le, és nem másképpen? A filozófus például nemcsak arra kíváncsi, hogy „megismerhető-e a világ?", vagy „hogyan ismerjük meg a világot?", hanem arra is, hogy „miért ismerhető meg a világ?" és „miért ismerjük meg a világot?".

A pozitivizmus több mint száz évvel ezelőtt megengedhetetlennek, metafizikusnak, megválaszolhatatlannak nyilvánította a „miért?" kérdését. A tudomány története viszont arról tanúskodik, hogy ez a kérdés bizonyos feltételek között bármely szakkutatási területen mély tudományos értelemre tehet szert. Newton nem azért nem magyarázta meg, mi vonzza egymáshoz a testeket, mert ezt fölöslegesnek tartotta: tisztában volt azzal, hogy a tudomány még nem rendelkezik e kérdés megválaszolásához szükséges adatokkal.[5] A modern fizika úgyszintén nem lát álproblémát ebben a kérdésben, jóllehet megoldásában nem jutott tovább azoknál a hipotéziseknél, amelyek olyannyira nem voltak ínyére Newtonnak.

A természettudós a „miért?" kérdését elsősorban a konkrét megfigyelési vagy kísérleti adatokkal kapcsolatban veti fel, s ez közvetlenül megkülönbözteti a kérdésfelvetés természettudományos formáját a filozófiaitól. Így például, miután Michelson híres kísérlete nem járt a várt eredménnyel, természetesen felvetődött a kérdés: miért maradt el az eredmény? Einstein így felelt e kérdésre: éter nincs, a fénysebesség pedig állandó, vagyis nem növekedhet a sebesség szorzatának eredményeképpen. Erre a „miért?"-re más válaszok is voltak, ami természetes, hiszen maga a kérdés formája is lehetővé teszi a válaszok sokféleségét.

Amikor a természettudós valamilyen hipotézist javasol, amelyet

[5] „A vonzóerő e tulajdonságainak okait mindmáig nem tudtam levezetni a jelenségekből, hipotézist pedig nem gondolok ki. Hiszen mindazt, amit nem vezetnek le a jelenségekből, *hipotézisnek* kell nevezni ... a hipotézisnek pedig nincs helye a kísérleti filozófiában" (*65*, 42). Mellesleg, meg kell jegyeznünk, hogy Newton mégiscsak „kigondolt" valami hipotézist: elég, ha korpuszkuláris fényelméletére utalunk.

néhány tény bizonyít, majd kiderül, hogy más tények ellentmondanak neki, ismét felvetődik a „miért?" kérdése. Ilyen volt például a fizika helyzete, amikor kiderült, hogy bizonyos tények a fény hullámtermészetét látszanak bizonyítani, más tények viszont korpuszkuláris jellegére utalnak. Erre a „miért?"-re de Broglie válaszolt, bebizonyítva, hogy az elektron korpuszkuláris-hullámtermészetű.

Mellesleg meg kell jegyeznünk, hogy a „miért"? kérdése a természetbúvár számára nemcsak részleges, hanem általánosabb, világnézeti formában is felvetődik. „A tudomány – mutatja ki M. V. Keldis – még nagyon keveset tett olyan hatalmas problémák tisztázásáért, mint például az, hogy miképpen keletkezett az élet a Földön, mi az élő anyag szerveződésének alapja; nem tudjuk, hogyan jelent meg az élő anyag, és miért volt elkerülhetetlen az a fejlődés, amelynek részévé vált" (*110*, 31). Ebben az esetben, mint látjuk, a „hogyan?" és a „miért?" kérdései *egyenrangúak*.[6] E kérdések szétválasztásakor nem szabad őket elvileg összeegyeztethetetlennek tartanunk.

Ha minden „miért?"-et a kérdezés tiltott formájává nyilvánítunk, akkor az agnoszticizmus álláspontjára helyezkedünk, amint azt voltaképpen a neopozitivizmus tette. Más kérdés, hogy a filozófiának évezredre volt szüksége ahhoz, hogy tudatosítsa ennek a problémának a jelentőségét.

A „miért?" kérdésének értelme még világosabbá válik, ha a természettudományról áttérünk a társadalomtudományra. A természeti folyamatok, abban a mértékben, ahogyan a társadalmi termeléstől érintetlen, természetes formájukban vizsgálják őket, elemi módon zajlanak, tehát semmiképpen nem függnek az emberiségtől. A társadalmi-történeti folyamat ellenben még legelemibb formájában is az emberi össztevékenység eredménye. A társadalmi élet kutatója nem

[6] K. Popper, a neopozitivizmus tipikus képviselője, teljesen következetesen jár el, amikor a „miért?" kérdésével együtt a „hogyan?" kérdését is elveti, egyformán értelmetleneknek nyilvánítva őket az elméleti természettudomány számára: „Az eredet kérdései a »hogyan?« és a »miért?«. Ezeknek elméleti szempontból nincs jelentőségük, csupán történeti érdekességre tarthatnak számot" (*72a*, 142). Napjainkban a természettudósok többsége tisztában van azzal, hogy a neopozitivizmus tabut állít fel a tudomány számára, amely pedig joggal büszke arra, hogy legjobb képviselői személyében sohasem ismert el semmiféle tilalmat a kutatás útjában.

teheti meg, hogy a történelmi eseményeket, a gazdasági vagy a politikai tényeket (mint például az 1905-ös oroszországi forradalom, a termelési eszközök magántulajdona, vagy a faji megkülönböztetés) a „miért?" kérdés mellőzésével vizsgálja. Vannak persze olyan történészek, közgazdászok vagy szociológusok, akik feladatukat a tények és az események menetének megállapítására, leírására korlátozzák. S ebben az esetben a „miért?" kérdése gyakran válik a társadalmi jelenségek *kritikai* elemzésének és értékelésének feladásává.

A filozófus minden humán tudományág képviselői közül a legkevésbé mondhat le a „miért?" kérdéséről. Jobb, ha úgy fejezzük ki, hogy sohasem mondhat le róla. Ez persze nem jelenti azt, hogy e kérdés felvetése esetén a filozófus „bebiztosította magát" a társadalmi valóság nem-kritikai szemlélete ellen: nem csupán a kérdés formája, hanem a benne rejlő tartalom is fontos, hogy a válasz tartalmáról ne is beszéljünk. Így például ha a filozófus a magántulajdonról beszél, éppen azért, mert filozófus, nem térhet ki (és többnyire nem is tér ki) az elől a kérdés elől, hogy miért létezik a magántulajdon. De ha nem tagolja szét, nem konkretizálja ezt a kérdést, és azt állítja, hogy a magántulajdon az emberi természetből adódóan létezik, akkor semmiben sem különbözik a polgári apologéta közgazdásztól. De képzeljük el azt a filozófust, aki már a kérdésfeltevést is részekre bontja, átgondolja és konkretizálja: azonos-e a magántulajdon a természeti tárgy emberi kisajátításával általában? Miben különbözik a termelési eszközök magántulajdona más eszközökétől, így például a személyi használatra szolgáló eszközökétől? Voltak-e az emberiség történetében más tulajdonformák, szinonímák-e a „magántulajdon" és az „általában vett tulajdon" fogalmai? Változatlan-e az emberi természet? Nyilvánvaló, hogy a „miért?" kérdésének ilyen felvetése kimutatja lehetséges tartalmának sokféleségét. Ugyanakkor nem szabad azt hinnünk, hogy a helyes kérdésfelvetés csupán a gondolkodó óhaján múlik: feltételez egy meghatározott megismerési színvonalat s azonkívül bizonyos társadalmi előfeltételeket is.

Így tehát a „miért?" kérdése lehet tartalmas vagy tartalmatlan. Mi sem könnyebb, mint bármely állítást vagy tagadást egy mély értelmű „miért?" kérdéssel kísérni, amely azonban nem érinti annak a

kérdésnek, ténynek vagy tárgynak a lényegét, amelyről valamit kijelentünk. Az effajta kérdezés gyermeteg foglalatossággá válik, amolyan játékká, amelynek azonban semmi köze a filozófiai kérdés lényegéhez. Amiképpen az állandóan „miért?"-et kérdező gyerekek, úgy az őket utánozó felnőttek is csak a gyerekek színvonalán állnak, s ettől még nem lesznek filozófusokká. A népi bölcsesség joggal gúnyolja ki ezt a makacs, gondolkodás nélküli „miértkedést", amely semmilyen szellemi erőfeszítést nem igényel. És ha a pozitivisták a filozófiai kérdéseket erre a gyermeteg „miért?"-re egyszerűsítették, az csak arról tanúskodik, hogy az esszencializmussal folytatott zajos vitájukban, amelyben az utóbbit azzal vádolják, hogy feltámasztja a rejtett (vagyis elvileg megfigyelhetetlen) minőségek középkori képzetét, szem elől tévesztették a filozófiai kérdések *lényegét* s azokat a valóságban rejlő lényegi viszonyokat, amelyekre vonatkoznak.[7]

[7] Mellesleg hangsúlyoznunk kell, hogy a gyermeki „miért?" nem mindig tárgy nélküli. Magába foglalja azt a ***közvetlen*** viszonyt a környező jelenségekhez, amely mentes a legtöbb felnőttnek attól a megalapozatlan meggyőződésétől, hogy ezek a közönséges és a tudatban felbukkanó tények nem érdekesek és eléggé ismertek ahhoz, hogysem figyelmet fordítsunk rájuk, annál is inkább, mivel mindenkinek megvan a maga dolga, nem érünk rá, nem vagyunk már gyerekek stb. Platón és Arisztotelész a csodálkozást tekintették a filozófia kezdetének. Ezen nem azt a csodálatot értették, amelyet az ember a rendkívüli, a sohasem látott vagy váratlan láttán érez, hanem a csodálkozást azon, ami közismert volt, megszokott és sohasem váltott ki csodálkozást. M. Planck szerint a csodálkozás képessége a jelenségek megközelítésének kezdete. „Az egzakt tudomány értelme és határai" című cikkében ezt írta: „Nem, nem azért szűnt meg a felnőtt csodálkozni, mert a csodák rejtélyét megoldotta, hanem azért, mert megszokta világképének törvényeit. Az azonban, hogy miért éppen ezek a törvények érvényesek és nem mások, éppoly csodálatos és megmagyarázhatatlan marad számára, mint a gyermekeknek. Aki nem látja be ezt a tényállást, félreismeri annak mély jelentőségét, és csak azt tanúsítja ezzel, hogy elfelejtette, miképpen kell valaminek alaposan utánagondolni" *(69a, 296–297)*. Planck ezek szerint nem tartja értelmetlennek azt a kérdést, hogy *miért* ilyen és nem más törvények figyelhetők meg környező világunkban. Azokat az embereket pedig, akik nem gondolkodnak hasonló természetű, vagyis filozófiai kérdéseken, képtelennek tartja az alapos gondolkodásra. Nem meglepő ezért, hogy a gyermeki „miért?"-et Planck jelentősnek tartja, és lényegében nem tekinti gyermekinek. „És valóban – írja –, a mérhetetlenül gazdag, állandóan megújuló természettel szemben az ember, bármennyire is előrehalad a tudományos megismerésben, megmarad csodálkozó gyereknek, és folyton el kell készülnie újabb meglepetésekre" *(69a, 310)*.

A filozófiai kérdés formaelemzése a résztudományok tárgyához nem sorolható, sajátos tartalmat tár fel. Más szóval, nem ez vagy az a megfogalmazás tesz egy kérdést filozófiai jellegűvé, hanem a tartalma. Így a nem-filozófusok is filozofálnak, mihelyt ezzel a problémával foglalkoznak. Ez arra vall, hogy a filozófiai problémáknak nincs matematikai, fizikai vagy kémiai megoldásuk, noha a matematika, a fizika és a kémia részt vesznek megoldásukban. Mégis, arra a kérdésre, hogy „mi a törvény?", „mi az igazság?", „milyen természetűek a legáltalánosabb törvényszerűségek?", „miért ismerhető meg a világ?", „miért az objektív valóság tükröződése a tudat?" – s az összes többi filozófiai kérdésekre hiába keresnénk választ a résztudományokban, mivel e kérdések *egyetlen* tudomány tartalmától sem választhatók el. Ezért elvetve a filozófiai problémák tudományfölöttiségéről szóló idealista tételt, egyben azt állítjuk, hogy ezeket a problémákat csak tudományosan lehet megoldani. Ez pedig azt jelenti, hogy a filozófiai problémák megoldása a tudományos adatok teljességén alapszik. Ezeknek a problémáknak a megoldásán azonban – legalábbis közvetlenül – éppen a filozófia fáradozik: végeredményben ez a feladata.

Eszerint tehát valóban léteznek olyan kérdések, amelyeket csak a filozófia képes megoldani, de nem a többi tudomány segítsége nélkül. Ezek a kérdések a tulajdonképpeni filozófiai problémák. Ez az első látásra evidensnek mondható állítás (ellenkező esetben mi szükség volna a filozófiára?) valójában magyarázatra szorul, hiszen olyan problémák, amelyeket évszázadokon át filozófiai jellegűeknek tartottak, állandóan átáramlottak a résztudományok hatáskörébe, és éppen ennek köszönhetik a megoldásukat.[8] Az ilyen típusú proble-

[8] K. Steinbuch, aki egyesíti világnézetében a természettudományos materializmust a megismerés értelmezésének pozitivista elemeivel, úgy véli, hogy a kérdéseket kezdetben a filozófia vizsgálja, később azonban a résztudományok oldják meg. Steinbuch láthatóan nem különbözteti meg azokat a kérdéseket, amelyek a résztudományok fejlődése következtében váltak ki a filozófiából, azoktól a filozófiai kérdésektől, amelyek természetüknél fogva nem lehetnek a résztudomány tárgyai. Ezért az alábbi hibás következtetésre jut: „A tudománytörténet sok példát tud arra, hogy egyik vagy másik probléma sokáig megmaradt a filozófiai spekulációk tárgyának, de később az egzakt tudományok tárgyává lett. Tipikus példa erre az anyag felépítésének atomisztikus koncepciója ... Mihelyt

mák közelebbi elemzése kimutatja, hogy részkérdésekről van szó, és a filozófia csak annyiban foglalkozott velük, amennyiben nem létezett megfelelő résztudomány. Ezért azok a kérdések, amelyekkel a filozófia az évezredek során foglalkozott, két típusra oszthatók. Az első típusba sorolhatók a legáltalánosabb kérdések, amelyek a filozófia egész története folyamán alakultak, fejlődtek ki, majd meghatározott megoldást nyertek. A második típusba tartoznak a fent említett részkérdések: ezek fokozatosan kiválnak a filozófiából s a megfelelő résztudományok hatáskörébe kerülnek.

Korunkban olyan folyamat megy végbe, amelynek során a filozófiából kilépnek a résztudományok kutatási tárgyává váló kérdések, és ez hozzájárul a tulajdonképpeni filozófiai problematika gazdagodásához, más szóval ahhoz, hogy azok a kérdések, amelyekkel a filozófia foglalkozik, mindinkább filozófiai jellegűekké váljanak, vagyis olyanokká, amelyek természetüknél fogva nem oldhatók meg semmiféle létező vagy elképzelhető résztudományág keretei között. Ennek megfelelően persze változik a filozófia és a résztudományok kölcsönviszonya is: a filozófia nem foglalkozik többé olyan kérdések előzetes kidolgozásával, amelyek később a résztudományok hatáskörébe kerülnek. A filozófia a tudományos kérdésfelvetés spekulatív előlegezésének funkciója helyett abban a mértékben, amelyben résztudományos problematikával foglalkozik (márpedig ez távolról sem meríti ki a tárgyát), a tudományos felfedezések és kutatási módszerek világnézeti feldolgozásának, általánosításának és összehasonlító elemzésének funkcióját tölti be, a tudomány módszertani problémáinak elméleti feldolgozását végzi. A tudományok és a filozófia viszonyának ezt a megváltozását az is előidézi, hogy korunkban a termé-

első ízben vizsgálják a problémát az egzakt tudományok kutatási módszerével, azonnal megmutatkoznak a vizsgálódás e formájának döntő előnyei a tudományelőttihez képest, s a visszatekintés fölényérzetet vagy zavart eredményez" (*89*, 21–22). Ennek az illúziónak, amelyet K. Steinbuch a filozófiatörténet pozitivista szemléletéből merít, az a lényege, hogy előbb-utóbb minden filozófiai kérdés a résztudományok kutatási tárgyává lesz. Ez az illúzió azon az elképzelésen alapszik, hogy a filozófiai problémáknak nincs specifikus tartalmuk, s a filozófiából már kivált problémáktól csupán tudományelőtti kérdésfelvetésükben különböznek, amely kizárja a tudományos megoldás lehetőségét. Ez a filozófiai problémák neopozitivista álproblémákká redukálásának egyik változata.

szettudomány elkövetkező felfedezéseinek megsejtése csupán a kísérletezés és a műszeres megfigyelés útján szerzett tapasztalati adatok elméleti elemzése alapján lehetséges, ezzel pedig természetesen csak az elméleti természettudós foglalkozhat, és nem a filozófus. Az a tény, hogy a XX. században a filozófia nem sejtette meg előre a relativitáselmélet, a kvantummechanika és a kibernetika felfedezéseit, s hogy ezek a felfedezések éppúgy meglepték a filozófusokat, mint a tudósok túlnyomó többségét, szerintünk azzal magyarázható, hogy megváltozott a filozófiai problémák jellege, s ennek megfelelően magának a filozófiának a funkciója és a filozófiai kutatás természete. Hiszen ha a filozófia nem foglalkozik többé a résztudományokkal, akkor hogyan is sejthetné meg előre leendő megoldásaikat?[9]

Az a tétel, hogy a filozófiai problematikán belül faji különbségek vannak, ellenvetést válthat ki, amelyre külön ki kell térnünk. Az első ilyen ellenvetés: vajon az általános és kivált a legáltalánosabb filozófiai kérdések nem helytelenül felvetett problémák-e, figyelembe véve, hogy minden általános kérdés széttagolható az őt alkotó részkérdésekre? Ha pedig ez így van, akkor léteznek-e egyáltalán tulajdonképpeni filozófiai kérdések, vagy csupán annyiban léteznek, amennyiben az általános kérdéseket még nem gondoltuk át, nem bontottuk részekre?

[9] Úgy véljük, hogy a dialektikus materialisták által írott, a természettudomány filozófiai kérdéseit tárgyaló műveknek nem az a feladatuk, hogy leendő felfedezéseket előlegezzenek, hanem az, hogy a tudományos eredmények elméleti és módszertani elemzését végezzék, ami továbbfejleszti a dialektikus materializmust, és módszertani segítséget nyújt a résztudományoknak. Egyetértünk I. T. Frolovval, aki azt írja, hogy a dialektikus materializmus, a természetfilozófiától eltérően, „a tudomány által létrehozott »második valósággal« dolgozik, vagyis az élő rendszerek törvényszerűségeinek megismerése esetén a »biológiai valósággal«, amely az életről szóló tudomány fejlődésének megfelelően változik... A filozófia csak abban az esetben töltheti be a szerepét, ha bekapcsolódik a megismerés egységes áramába, és feltárja az egyetemeset a specifikusban. Ez a filozófia *világnézeti* feladata és általánosító funkciója. Ennek a feladatnak a filozófia úgy tesz eleget, hogy a specifikus ismeretet elméleti formában tolmácsolja, és bekapcsolja a világnézet általános rendszerébe" (*138*, III).

Való igaz, hogy minden kérdés – így a filozófiai jellegű kérdés is – a részkérdések összegére bontható. A filozófiai kérdés azonban éppen abban különbözik más, nem-filozófiai kérdésektől, hogy részkérdésekre való lebontása után is megőrzi értelmét és jelentőségét, sőt azután is, hogy ezeket a részkérdéseket a megfelelő tudományok már megoldották. Mi több, a filozófiai kérdés jelentősége éppen különleges részkérdésekre történő lebontása révén növekszik, amelyeknek megoldása ismételten tudatosítja az általános, filozófiai kérdés jelentőségét. Így például a végtelenség problémája mind határozottabb filozófiai tartalomra tesz szert azáltal, hogy e probléma különböző oldalaival sikeresen foglalkoznak a matematika, a fizika és más tudományok. Az emberi természetre vonatkozó filozófiai kérdés aktualitása, amint már hangsúlyoztuk, még kétségtelenebbé vált, mióta az antropológia, a pszichológia, a fiziológia, a történettudomány és más tudományok megvizsgálták a kérdés különböző, meghatározott részaspektusait.

A második ellenvetés. Nyilvánvaló, hogy a részkérdéseket elvonatkoztathatjuk az általánosaktól. De milyen mértékben választhatók el az általános kérdések a részkérdésektől? Hiszen az általános filozófiai kérdések jelentős részét ugyanazok a korlátlan kutatási szférához tartozó részkérdések alkotják. Vajon ebben az esetben a filozófiai és a nem-filozófiai kérdések nem ugyanannak az éremnek különböző oldalai?

Olyan kérdések, mint a szellemi viszonya az anyagihoz, az ember problémája, a végtelenség problémája stb., elkerülhetetlenül a tudományos kutatás tárgyává lesznek, s emellett rendkívül fontos filozófiai problémák maradnak, amelyeknek filozófiai megoldása nagymértékben függ a résztudományok eredményeitől. M. Adler ezeket a kérdéseket „vegyeseknek" nevezi, és úgy véli, hogy a tulajdonképpeni filozófiai kérdésektől eltérően ezeket a filozófia és a tudomány együttes erőfeszítése oldja meg. Valójában azonban az a helyzet, hogy az álproblémák kivételével nem léteznek *tisztán* filozófiai kérdések, amelyeknek tartalma és megoldása független volna a résztudományok nyújtotta adatoktól. Ezenkívül azok a kérdések, amelyeket Adler vegyeseknek könyvel el, s amelyek az általa feltételezett

filozófiai probléma-osztályozásban harmadrendűeknek számítanak,[10] valójában (hacsak el nem fogadjuk a spekulatív-idealista metafizika álláspontját) elsőrendű jelentőségű problémák.

Eszerint a részkérdések, amelyekkel a múltban a filozófia foglalkozott, túllépik a filozófia határát, s megoldásuk a résztudományokra vár. Azok a kérdések pedig, amelyekkel a filozófia és a résztudományok egyaránt foglalkoznak, egyidejűleg általánosak és részlegesek. A pszichológia, az antropológia, a történelem, az orvostudomány és a biológia különbözőképpen vizsgálják az embert, mind-

[10] Elsőrendűeknek (first order) Adler szerint azokat a filozófiai kérdéseket kell tartanunk, amelyek arról szólnak, hogy „mi van és mi történik a világban, illetőleg mit tegyen az ember, mire törekedjék", a másodrendűek pedig arra vonatkoznak, hogy „miképpen szerzünk tudomást, gondolkodunk és beszélünk arról, ami van, és ami a világban történik, vagy amire az embereknek törekedniük kell" (*4*, 43). Az elsődleges és másodlagos filozófiai problémáknak ezt a meghatározását a szerző mint axiomatikusan nyilvánvalót fejti ki, hiszen kezdetben azért kell elképzelést alkotnunk a világról, hogy aztán értékelhessük ezt az elképzelést. Ezért, jelenti ki Adler, a metafizika elsődleges az episztemológiához képest (*4*, 45). Adler hibája azonban abban rejlik, hogy elvonatkoztat a filozófia fejlődésétől, amelynek során különböző történelmi időszakokban különböző problémák tehetnek szert elsődleges, domináló, maximális fontosságra. Szókratész előtt az ókori filozófiában a kozmológiai kérdések foglalták el a központi helyet. Arisztotelésznél „első filozófiának" az számít, amit a későbbi kommentárok metafizikának neveztek, az ismeretelméleti kérdések pedig alárendelt helyet foglalnak el ehhez képest. Nyilvánvaló történelemellenesség volna azonban, ha a problémáknak ezt a viszonyát, amely az ókori filozófiában alakult ki és a középkori – főképpen Arisztotelészt követő – filozófiában általánosan elfogadott volt, kiterjesztenénk a filozófia további fejlődésére. Kant azt tartotta fő feladatának, hogy létrehozza a természet és az erkölcsök új, kritikai metafizikáját. Filozófiájában ugyanakkor a legfőbb helyet az ismeretelméleti problémák foglalták el. Fichte, Schelling és Hegel esetében a metafizikai, az ontológiai és az ismeretelméleti problémák lényegileg egybeesnek. Az újkantiánus tanításban az ismeretelméleti problematika dominál (az axiológiával együtt). Ugyanez áll a pozitivizmusra, a neopozitivizmusra és más legújabbkori polgári filozófiákra. Az a törekvés, hogy egyszer és mindenkorra eldöntsék, mely filozófiai kérdések a legfontosabbak és melyeknek másodrendű a jelentősége, a philosophia perennis idealista és vallásos koncepciójából indul ki, és tagadja a filozófia kapcsolatát meghatározott történelmi igényekkel és társadalmi problémákkal. Az utóbbi korülmény például meghatározta azt a tényt, hogy a marxista filozófiában a legfontosabb helyet a történelmi materializmus problémái foglalják el.

egyikük az emberi létezés meghatározott különös formáját tanulmányozza. A filozófia azonban, e tudományok eredményeit általánosítva, egészében oldja meg az ember problémáját, vagyis az ember természetéről és történetileg végbemenő változásáról, az egyéni és társadalmi, az antropológiai és szociális mozzanat kölcsönviszonyáról, a társadalom anyagi és szellemi életéről, a társadalmi fejlődés legáltalánosabb törvényeiről, a gyakorlati emberi tevékenység, a megismerés, a művészi elsajátítás, az elidegenedés stb. törvényszerűségeiről szóló kérdéseket. A filozófiában a fentebb felsoroltak egyike sem részkérdés, és valamennyi csupán ugyanannak a kérdésnek különböző aspektusait alkotja, amelyek *átcsapnak* egymásba. Így például az egyéni és a társadalmi viszonyával kapcsolatos kérdés, amelynek a pszichológiában láthatóan különleges jellege van, a filozófiában nem oldható meg a felsorolt kérdések vizsgálata nélkül. A filozófiai problémáknak ez a kölcsönös feltételezettsége, egymáshoz való korrelatív viszonyuk, történetileg megnyilvánuló, mindent átfogó egységük lényegileg megkülönbözteti őket bármely résztudomány kérdéseitől, amelyben minden kérdés csupán más résztudományok *bizonyos* részével kapcsolatos, nem pedig a tudomány teljes problémakörével. A résztudományokon belüli szakosodás fejlődése az adott tudomány által vizsgált kérdések viszonylagos függetlenségének növekedéséről tanúskodik. Merőben más a helyzet a filozófiában, ahol a filozófiai problémák kölcsönös áthatása nem kevés gondot okoz a kutatásnak, mivel valamely filozófiai probléma megoldása bizonyos mértékig (noha a legáltalánosabb formában) az összes többi problémák megoldását is jelenti.

A filozófiának gyakran szemére vetették, hogy „időnek előtte" felvetett kérdésekkel foglalkozik, amelyeknek a megoldását még nem készítette elő a tudományos fejlődés. Úgy véljük azonban, hogy a természettudomány is felvetett (és napjainkban is felvet) a filozófiától függetlenül olyan típusú, „még nem időszerű, korai" kérdéseket, amelyek ma még nyilvánvalóan nem oldhatók meg, és mégis figyelmet érdemelnek. Korunkban előzetes (és bizonyos mértékig „spekulatív") megoldásának igényével, ilyesmivel maguk a természetbúvárok foglalkoznak, de természetesen nem úgy, ahogyan annak idején a természetfilozófusok tették.

Az a törekvés tehát, hogy valamely általános vagy részkérdésre választ adjunk, mielőtt még elegendő tapasztalati anyag gyűlt volna össze a válaszhoz, bármely tudományban előfordulhat. S nem csupán a türelmetlenség szüli ezt az igyekezetet, hanem az is (és főképpen az), hogy a meglevő tapasztalati adatok elégtelensége csak a kutatási folyamatban tudatosulhat, amelyre éppen ez az „időelőtti" kérdésfelvetés ösztönzi a tudományt. Következésképpen a természettudományban is vannak olyan kérdések, amelyeket nem szabad legalábbis előzetes válasz nélkül hagyni. E kérdések progresszív jelentősége nem vonható kétségbe. A filozófiában az ilyenfajta kérdéseknek még nagyobb a szerepük, s ez maga jellemzi a filozófiai problémák sajátszerűségét. Van úgy, hogy az ember igen korlátozott feladatot tűz maga elé, és azt tökéletesen megoldja. És van úgy is, hogy az ember hatalmas feladatot tűz ki maga elé, de csak részlegesen oldja meg. Nemcsak a filozófiának, a résztudományoknak is szükségük van effajta „fantasztákra". Úgy véljük, hogy ez a hasonlat a filozófiai problémák jellemzésére is alkalmazható.

2. RÉGI ÉS ÚJ, ÖRÖK ÉS ÁTMENETI PROBLÉMÁK

A probléma a résztudományokban ahhoz a feladathoz hasonlítható, amely az előző feladat megoldása után merül fel. A XX. századi elméleti mechanika természetesen nem foglalkozik a Newton-korabeli problémákkal. Kiegészítésül hozzá kell fűznünk: a természettudományban (a matematikáról nem is szólva) szintén vannak olyan több évszázada felvetett problémák, amelyeket mindmáig nem oldottak meg. Ez azonban természetesen nem szabály, hanem kivétel.

A tudomány története a szaktudományágak százával (sőt később ezrével) történő kialakulásának és fejlődésének története, s minden ágnak megvannak a maga problémái, amelyek nem létezhettek az adott tudományág kialakulása előtt. Maga az a lehetőség, hogy új tudományágakat hozhatunk létre, feltételezi a műszeres megfigyelés új technikai eszközeinek feltalálását, az új kísérleti technikát és olyan kutatási tárgyak feltárását, amelyeknek létezését korábban nem is gyanították.

A tudományos megismerés fejlődése a kutatók tudatos célratörő tevékenységén keresztül valósul meg, de nem mentes az ösztönös elemektől abban az értelemben, hogy elvileg lehetetlen előre látni a leendő tudást, következésképpen azokat a problémákat is, amelyek vele kapcsolatban felmerülnek. A meg nem ismert korántsem mindig valami közismertnek a formájában jelentkezik. A tudós, mihelyt túllépi a közvetlenül megfigyelhető jelenségek határait, lépten-nyomon azt tapasztalja, hogy nem tudja, *mit* nem tud. A megismerés haladásához a meg nem ismert kimutatása is hozzátartozik, ami lehetővé teszi számunkra, hogy rávezessük a lehetséges tudás térképére azokat a fehér foltokat, amelyek korábban nem voltak ott. Ezek a fehér foltok: problémák. Ez azt jelenti, hogy bármely résztudomány problémái a megismerés következtében felbukkant ismeretlent rögzítik.

Bármely szaktudomány története kisebb vagy nagyobb pontossággal lehetővé teszi problémái időrendiségének megállapítását. Az a körülmény, hogy némely kérdést, amellyel a modern asztrofizika vagy kémia foglalkozik, már néhány évszázaddal ezelőtt felvetettek, nem változtat az általános képen, minthogy annak idején ezeket a kérdéseket nem az asztrofizika vagy a kémia vetette fel, hanem a filozófia, tehát akkor még *filozófiai* problémák voltak.

A filozófiai problémák minőségileg különböznek bármely résztudomány problémáitól, mivel eredeti történeti formájukban általában *tudományelőtti* találgatások, hipotézisek és jóslatok képében merültek fel. Persze, beszélhetünk némely természettudományos probléma felvetésének tudományelőtti formájáról is, ez azonban, amint már említettük, nem a természettudományok, hanem a filozófia történetére tartozik. Ezt a tényt Auguste Comte torzítva értelmezte, s azt állította, hogy ez a bizonyítéka minden filozófiai kérdésfelvetés elvileg tudományelőtti jellegének. Az említett tény valójában mást jelent: a filozófia története akkor kezdődött, amikor még nem voltak résztudományok. A legtöbb filozófiai probléma ebben a tudományelőtti korszakban keletkezett. Aki ebből arra következtet, hogy a filozófiai problémák mindörökre a kérdésfelvetés tudományelőtti formájára vannak kárhoztatva, az nem látja, hogy a filozófiai problémák nem csupán keletkeznek, hanem *fejlődnek* is. Ennek a körül-

ménynek a tagadása elkerülhetetlenül a változatlan és örök filozófiai problémák metafizikus koncepciójához vezet. „Minden kor és nép filozófusa ugyanazokkal a problémákkal foglalkozik" – mondja H. Schmidt, a Nyugaton közismert Filozófiai Szótár szerzője (*82*, 460). Ez az a hagyományos nézet, amely elszakíthatatlanul összefügg egyfelől a filozófia, másfelől pedig a társadalmi-történelmi folyamat, a tudomány és a gyakorlat idealista szembeállításával. Ez a nézet, az adott szembeállításhoz hasonlóan, nem az idealista filozófus fantáziaképe, hanem a történelmi folyamat valóságos, objektív látszatának tükrözése: ezért tudományos elemzést igényel.

Kant az alapvető filozófiai problémákat a prioriaknak, vagyis az értelemmel kezdettől fogva velejáróknak, az értelem specifikus tartalmát alkotóknak tartotta. Ami azonban az egyén számára a priori, az az egyén megjelenését megelőző emberi történelem szemszögéből nézve a posteriori. Kant nem tulajdonított fontosságot a filozófia *fejlődésének;* az alapvető filozófiai problémákat már Platónnál megtalálta *(méghozzá teljesen kész formában),* és őt követve *eszméknek* nevezte azokat, de *az emberi értelem eszméinek,* ami által máris ellentmondásokba került a platónizmussal.[11] Kant tehát lényegesen megváltoztatta a Platónnál talált kérdésfelvetéseket, nem is szólva arról, hogy a filozófiát új, a platónizmustól idegen – mert az újkori természettudomány fejlődésével kapcsolatos – problémákkal gazdagította. Ez a példa lehetővé teszi, hogy pontosabban körülírjuk a maradandó filozófiai probléma fogalmát, amelyet az idealisták általában kritikátlanul használnak.

A világ egységének, a racionálisnak és az érzékinek, az embernek és a szabadságnak a problémája a szó bizonyos értelmében sok más

[11] Rendkívül jellemző, hogy Kant nem sorolta az alapvető filozófiai problémák körébe az ismeretelméleti problematikát, amely pedig saját tanításának alapvető tartalma volt. Ennek magyarázata szemlátomást abban keresendő, hogy Kant az ismeretelméleti kutatást csupán prolegomenáknak szánta az új, transzcendentális metafizikához, amelyet a filozófiai kriticizmus alapjává kívánt emelni. Vagyis Kant nem volt tisztában az ismeretelméleti problematika fejlődésének történelmi távlataival. Azt hitte, hogy sikerült felvetnie és megoldania az összes ismeretelméleti problémákat. Ez a meggyőződés nem annyira önhittségéből eredt, mint inkább a filozófiai problémák történetének történietlen szemléletéből.

filozófiai kérdéssel együtt valóban öröknek nevezhető. A világ megismerésének folyamata határtalan, és a világ egységének fogalma sohasem lesz teljesen lezárt, további változtatást, fejlődést nem igénylő fogalom. Amíg létezik az emberiség, addig az ember problémája megőrzi időszerűségét, és minden megoldása ugyanolyan lezáratlan lesz, mint maga az emberi történelem. Még az embernek minden más lénytől eltérő lényként való meghatározása is probléma marad, mivel éppen az ember határozza meg magát ily módon, és a jelek szerint mindig így fog tenni. Következésképpen joggal nevezünk öröknek néhány filozófiai problémát abban az értelemben, hogy mindig megőrzik jelentőségüket az ember, az emberiség és a megismerési folyamat számára. Ezeknek a problémáknak a felvetése valamely történelmi korszakban sohasem csupán a meglevő hagyományok folytatása, hanem a távlat kibontakozása is.

Örök problémák nem léteznek abban az értelemben, ahogy az idealista, a metafizikus vagy az agnosztikus értelmezi őket; nincs a történelemtől független probléma, nincsenek változatlan problémák, amelyeknek tartalma a történelemben végbemenő változások ellenére ugyanaz; nincsenek megoldhatatlan problémák. Az utóbbi mozzanatot különösen hangsúlyozni kívánjuk, mivel a világ egysége, az ember problémája és a többi örök probléma minden történelmi korszakban az elért ismeretek színvonalának és a társadalmi átalakulás jellegének megfelelően oldódik meg. A további fejlődés egyúttal az örök problémáknak, valamint történetileg meghatározott (és elkerülhetetlenül korlátozott) megoldásuknak a fejlődése is. Az örök problémáknak megvan a maguk története, amelynek során nemcsak változnak, hanem át is alakulnak.

Ahhoz, hogy megértsük a filozófiai problémák specifikumát, teljes mértékben figyelembe kell vennünk történeti transzformációjukat, amelynek során a maradandó jelentőségüket megőrző problémák mellett keletkeznek és eltűnnek *átmeneti filozófiai problémák* is. Így például a „tao"-ról szóló ókori kínai tanításban vagy Hérakleitosz „logosz"-ában nem nehéz felismernünk a minden létező egyetemes törvényére vonatkozó eredeti, naiv kérdésfelvetést, amely még nem vált el teljesen a vallási elképzelésektől. Az *egyes-egyedüli* törvényről van szó, az abszolút szükségszerűségről, amely mindenek felett

uralkodik. Nincs szó különböző típusú kölcsönviszonyokról, amelyek *különböző* törvényeket hoznak létre. Mennyiben különbözik ez a naiv elképzelés az örök és változatlan sorsot hirdető vallási elképzeléstől? Hérakleitosznál például abban a mértékben – ezt a filozófiatörténeti irodalom még nem vizsgálta meg eléggé –, ahogyan a „logosz" egybeesik a természeti folyamattal, a tűzzel. Ebben az esetben a természet immanens törvényévé válik, nem pedig valami kívülről felette-uralkodóvá. De vajon létezik-e egyetlen, mindenre érvényes törvény? Ebben rejlik az adott probléma történeti meghatározottsága.

A törvényről kialakult tudományos elképzelések fejlődése kapcsolatban áll bizonyos törvények feltárásával a valóság meghatározott területein. Jó példa erre Arkhimédész törvénye, amely illusztrálja a törvény tudományos fogalmának kialakulását. A résztudományok felfedezéseikkel azt bizonyítják, hogy beláthatatlan mennyiségű törvény létezik és irányítja a különféle jelenségeket, s hogy ezek a törvények meghatározott viszonyban állnak egymással (vannak közöttük például általánosabbak, amelyek kevésbé általánosakat foglalnak magukba), nincs azonban az összes jelenségekre érvényes törvény. A résztudományok eredményei kimutatják az egységes, egyetemes törvényről kialakult, naiv elképzelés tarthatatlanságát, de egyúttal megteremtik az alapot annak a kérdésnek új tudományos-filozófiai felvetéséhez, hogy milyen a törvények természete, melyek minden létező fejlődésének legáltalánosabb törvényei, miben különböznek a társadalom fejlődési törvényei a természeti törvényektől stb.

Úgy véljuk, hogy az *egyetlen törvény* problémája történetileg mulandó filozófiai probléma, annak ellenére, hogy az új és a legújabbkori filozófiában állandóan újjászületik. Ch. Renouvier például a szubsztancia helyére a (nagybetűs) Törvényt állította, szembehelyezve azt az anyagi valósággal, és felújítva ily módon az onmagukat diszkreditáló idealista elméleteket, amelyek elsődlegesnek, mindent meghatározónak kiáltották ki a szellemet, az értelmet stb.[12]

[12] Lenin rámutat, hogy Renouvier filozófiája „Hume fenomenalizmusának és Kant apriorizmusának a keveréke. A magánvaló dolgot határozottan elveti A jelenségek összefüggését, a rendet, a törvényt a priorinak nyilvánítja, a törvényt nagybetűvel írja és a vallás alapjává teszi. A katolikus papok el vannak ragad-

Mégsem vagyunk azon a véleményen, hogy az egyetlen egyetemes törvény problémája álprobléma, mivel (már kezdetleges, naiv megfogalmazásában is) magába foglalja a legáltalánosabb törvényszerűségek eszméjét, noha ez csak tudományelőtti prototípusának dialektikus tagadása révén érvényesülhetett a filozófiában.

A bizonyos értelemben örök problémák, akárcsak a mulandóak, a filozófia minden fejlődési szakaszán léteznek. Rámutattunk már arra, hogy az ókori filozófia nem ismerte a társadalmi haladás eszméjét. Éppígy nem ismerte a középkori filozófia sem. Ez a probléma szemlátomást csupán akkor foglalhatta el helyét a filozófiában, amikor a társadalmi termelés általános és mind gyorsabbá váló bővülése a társadalmi fejlődés uralkodó gazdasági tendenciájává lett, vagyis a korai polgári forradalmak korszakában.

Az ókori filozófia egészen a hellénizmus korszakáig nem foglalkozott az egyik legfontosabb filozófiai problémával, a szabadság problémájával. Arisztotelész például megkülönböztet önkényes és nem önkényes emberi cselekvést, de lényegében nem foglalkozik a probléma vizsgálatával.

Az elidegenedés problémája, amely a klasszikus német filozófiában központi helyet foglal el, nem játszik döntő szerepet a filozófia elődeinél. Igaz, hogy az elidegenedés eszméjének csírái fellelhetők Platón tanításaiban is, amelyek szerint a lélek gyötrődik az emberi testben, és a dolgok a transzcendens eszmék torzított másai; továbbá az újplatónikus emanációs elméletben és az eredendő bűn legendájának skolasztikus értelmezésében is. Valójában azonban az elidegenedés eszméje újkori termék. A XVII–XVIII. századi természetjogelméletekben szó esik arról, hogy az emberek mindenhez való természetes jogát az állam a maga javára idegenítette el. Itt azonban még jogi értelemben sem beszélhetünk az elidegenedés problémájáról, mert a kérdés lényege arra szűkül, hogy jogszerűen és jótékonyan korlátozzák minden emberi lény önkényét, amely elválaszthatatlan a civilizáció számára idegen „természetes" állapottól.

tatva ettől a filozófiától (*2b*, 18, 196). Noha Renouvier megpróbálja örök problémává változtatni a minden létezőre érvényes egyetlen törvény problémáját, ez történetileg mégis mulandó, annak ellenére, hogy napjainkban ugyanebben a szellemben filozófiai a keresztény spiritualizmus is.

Fichte tanítása az *Én* és a *Nem-Én* ellentétes viszonyának elemzésében alkalmazza az elidegenedés fogalmát; az abszolút szubjektum egy vele szemben álló valóságot hoz létre, amely ugyanakkor tevékenységének nélkülözhetetlen feltétele. Az elidegenedés fogalmának ez az ontológiai és ismeretelméleti aspektusa még nem fejezi ki legfontosabb társadalmi tartalmát. Csupán Hegelnél bontakozik ki az elidegenedés problémájának valóságos történelmi tartalma, amely azonban az elidegenedés és az általában felfogott dialektikus folyamat idealista azonosítása következtében azonnal misztifikálódik: az egy megkettőződése, az ellentmondás, a szubjektum és az objektum közötti ellentét és egység stb.

Feuerbach elveti az elidegenedés fogalmának idealista egyetemessé tételét, s a fogalom alkalmazási szféráját a vallásos, spekulatív-idealista tudatra korlátozza. Kierkegaard a hegeli panlogizmus ellen hangoztatott irracionalista kritikájában úgy értelmezi az elidegenedést, mint az ember elesettségét, akit a bűnösség, az eredendő bűn, a létezés kénye terhel a végtelenül távoli és megfoghatatlan isten színe előtt. Az elidegenedésnek mint a hétköznapi létezés lényegének ezt a szubjektivista koncepcióját később az egzisztencializmusban fejlesztik tovább.

Elvileg új módon veti fel a problémát Marx a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban. Sokoldalú bírálatnak veti alá az elidegenedés spekulatív-idealista és antropológiai koncepcióját, s magát az elidegenedés problémáját konkrét, történeti, gazdasági, politikai tartalommal gazdagítja, feltárva az elidegenedés anyagi forrásait, és bebizonyítva történeti-átmeneti jellegét.

Meglehetősen futólag és vázlatosan érintettük az elidegenedés problémájának történetét, amelynek jelentősége a XIX–XX. századi filozófiai tanokban nyilvánvaló. Csupán egy új filozófiai probléma kialakulását akartuk ezzel ábrázolni.[13] Ez ténylegesen csak az újkorban alakul ki, és megőrzi jelentőségét a modern filozófiában is, mi-

[13] Az elidegenedés problémáját speciálisan vizsgáljuk alábbi munkáinkban: „A marxista filozófia kialakulása" Moszkva 1962. (Magyar kiadás: Budapest 1964). „Az elidegenedés problémája és polgári marxizmus-legenda". Moszkva 1965.

vel az elidegenedés még mindig társadalmi valóság, amelyet csak a társadalmi viszonyok kommunista átalakítása szüntethet meg. A hagyományos filozófiatörténeti nézetekkel ellentétben mi úgy véljük, hogy a filozófiai problémák megértésének egyetlen kulcsa van: keletkezésük, fejlődésük és más problémákká való átalakulásuk dialektikus materialista elemzése. Leegyszerűsítenénk a dolgot, ha nem látnánk, hogy egy azonos elnevezésű probléma mögött olykor merőben különböző kérdések rejlenek.

Persze, ha a filozófiai problémák létezésének embrionális formáját a preformizmus szellemében értelmezzük, akkor nem nehéz arra a következtetésre jutnunk, hogy már az ógörög filozófusok is felvetettek modern filozófiai problémákat. Elég azonban összevetnünk, hogy miképpen tárgyalták ugyanazokat a filozófiai kérdéseket különböző történeti korszakokban, s máris világossá válik, hogy ezek a kérdések valójában különböznek egymástól. Így például az ógörög filozófusoknak azok az elmélkedései, amelyek szerint a lélek különlegesen finom anyag, formailag a szellemi és az anyagi viszonyának első kérdésfeltevéseként fogható fel. Valójában azonban éppen csak pedzik ezt a kérdésfeltevést, és Engels teljes joggal hangsúlyozta, hogy az alapvető filozófiai kérdés „teljes élességében csak akkor merülhetett fel, teljes jelentőségére csak akkor tehetett szert, amikor az európai emberiség felébredt a keresztény középkor hosszú téli álmából" (*ib*, II, 334). Ez sok filozófiai probléma vonatkozásában is elmondható.

Némely modern filozófus a változatlan filozófiai problémák metafizikus koncepciójával a filozófiatörténeti relativizmust állítja szembe, amely szerint egyáltalán nincs maradandó probléma: minden nagy filozófusnak megvan a maga sajátos problémája, s éppen ez ad tanításának maradandó jelentőséget. A történetfilozófiai problémák e szubjektivista értelmezésének leghatározottabb védelmezője P. Ricoeur, aki a filozófiatörténész feladatát abban jelöli meg, hogy „közvetlen támadást intézzen az örök problémák, a változatlan problémák eszméje ellen" (*76*, 61). Látjuk, hogy Ricoeur a maradandó problémákat változatlanoknak tünteti fel. Ez természetesen a problémák természetének leegyszerűsítése.

Ricoeur filozófiatörténeti koncepciójának kiindulópontja az az el-

képzelés, hogy a filozófia a filozófus-zseni megismételhetetlen, egzisztenciális eredetiségének specifikus megnyilvánulása.

Mindenfajta kísérlet, amely tipizálná, osztályozná a filozófiai kérdéseket, ebből a szempontból a filozófia leegyszerűsített felfogásának következménye, annak meg nem értése, hogy a filozófia elvileg különbözik minden tudománytól, amelyben a válaszok állítólag összehasonlíthatatlanul fontosabbak, mint a kérdések, s annál nagyobb értéket képviselnek, minél kevésbé fejeződik ki bennük a kutató egyénisége. A filozófia viszont az önmagát elgondoló emberi szubjektivitás birodalma, amely lemond arról a képletről, hogy „enyém az igazság", s felcseréli ezt azzal a meggyőződéssel, hogy „remélem, nekem van igazam". Ezért minden nagy filozófiai rendszer valódi forrása ez a meggyőződés: „ha létezésemnek van értelme, ha nem hiábavaló, akkor olyan helyet foglalok el a létben, amely felhívás azoknak a kérdéseknek a felvetésére, amelyeket senki sem vethet fel helyettem" (76, 65). Nevetséges volna tagadni annak a filozófusnak a nagyságát, aki olyan kérdést vetett fel, amilyet előtte még senki. De miért kellene tagadnunk annak a filozófusnak a nagyságát, aki az elődei által felvetett kérdéseket oldja meg? Pusztán azért, mert a modern idealista „filozófiatörténeti filozófia" (amelynek egyik fiatal képviselője P. Ricoeur) szerint a filozófia csupán felveti, de nem oldja meg a kérdéseket.

Ennek a koncepciónak a lényege nem egyszerűen az, hogy a filozófiai problémákat megoldhatatlanoknak mondja. Amikor a modern, idealista „filozófiatörténeti filozófia" új értékkritériumokat fogalmaz a filozófia számára, akkor maga is eddig fel nem vetett kérdéseket próbál felvetni. Legfőbb kérdése pedig így szól: vajon a filozófiai problémák nem olyan kérdések-e, amelyek nem megoldásra, hanem csak megvitatásra, magyarázatra, elmélkedésre várnak? Vajon egy filozófiai kérdés megoldási kísérlete nem azt jelenti-e, hogy megfeledkezünk a sajátos filozófiai problémákról, összetévesztjük őket a résztudományok problémáival? A résztudományok birtokában lehetnek a tudásnak. A filozófia viszont csupán arra számíthat, hogy „elidőzik" az igazságban. Ricoeurnek ezek a tételei annak a hívőnek az elmélkedésére emlékeztetnek, aki nem mer hinni az isteni bölcsesség felfoghatóságában, mivel az megjelenik ugyan a szentírásban,

de továbbra is felfoghatatlan marad.[14] A filozófia azonban nem „teológiai" bölcsesség. A filozófia felveti és megoldja a problémákat, ezeket pedig a legkevésbé sem diszkreditálhatja, hogy a későbbiekben továbbfejlesztésre vagy felülvizsgálatra szorulnak.

Lenin ezt írta: „Marx zsenialitása éppen abban rejlik, hogy választ adott azokra a kérdésekre, amelyeket az emberiség haladó gondolata már felvetett" (*zb*, 23, 40). Ez a körülmény természetesen nem gátolta Marxot abban, hogy új kérdéseket vessen fel, amelyeket előtte még senki sem vetett fel. Ellenkezőleg. Marx éppen azért vethetett fel új kérdéseket, mert megoldotta az elődök problémáit.

Összefoglalva a kérdés áttekintését, arra a következtetésre jutunk, hogy a filozófiai és a tudományos problémák közötti minőségi különbség – mint minden különbség – viszonylagos. E különbség metafizikus abszolutizálása tudományosan tarthatatlan koncepciókat eredményez, amelyek szerint a filozófiai problémák változatlanok, vagy éppen ellenkezőleg, nélkülözik az interobjektív tartalmat: mindkét nézet egyformán egyoldalú, és nem veszi figyelembe a filozófiai problematika sokrétűségét és fejlődését.

Amint kimutattuk, a filozófiai problémák kezdetben az emberek hétköznapi tapasztalatából jönnek létre. A későbbiek során, a részletudományok fejlődése és az emberi történelem elméleti feldolgozása révén a filozófiai probléma lényegesen megváltozik és gazdagodik: kialakulnak és kifejlődnek a természet- és a társadalomtudomány filozófiai problémái. Az idealista filozófia vagy figyelmen kívül hagyja ezt a tendenciát, vagy pedig – mint a neopozitivizmus teszi – kiterjeszti rá a filozófiai problémák objektív tartalmának nihilista szellemű tagadását. Nyilvánvalóan elvileg lehetetlen a filozófiai problémák természetének helyes értelmezése azok számára, akik a tudomány és a filozófia között szakadékot látnak, s ráadásul nem is törekszenek ennek a szakadéknak a leküzdésére.

[14] A szókratészi „tudom, hogy semmit nem tudok"-nak ez a változata M. Merleau-Ponty „A filozófia dicsérete" című művében nyer különleges indokolást: „Mindaz, amit a filozófus tesz, mozgás, amely állandóan a tudástól az ostobaságig, az ostobaságtól a tudásig és ebben a mozgásban egy sajátos nyugalomig vezet..." (62, 11). Nem nehéz felismerni, hogy ez a filozófia-koncepció a filozófiában való csalódást tükrözi, s egyúttal sajátos apológiája is a modern polgári filozófiában dúló szellemi anarchiának.

A filozófia tárgyáról

1. A FILOZÓFIA TÁRGYA MINT PROBLÉMA

Bármely tudomány vizsgálatának kiindulópontja tárgyának meghatározása, vagyis annak megmagyarázása, hogy mivel foglalkozik, mit vizsgál a nevezett tudomány, milyen körben lelhetők fel az általa megoldandó kérdések. Azok számára azonban, akik valamely tudomány tanulmányozásában még kezdők, a tankönyv elején található tárgymeghatározás még sokáig nem elég világos és bizonyos értelemben formális, mert nem ismerik még a vizsgált tudomány fogalmait, kategóriáit, részeit, viszonyát a vele határos tudományokhoz. Egészen más, mélyebb értelme van a tudomány tárgymeghatározásának azok számára, akik már elsajátították a problematikáját, és van elképzelésük a történetéről, kutatási módszereiről. Ezen az úton válik érthetővé az adott tudomány helye az ismeretek rendszerében, s hogy ez a hely nem változatlan. A tudomány tanulmányozása közben tudatosulnak tárgyának történelmi változásai és válnak érthetővé a tárgyával kapcsolatos szakmai viták. Az ilyenfajta viták szükségesek a tudomány fejlődése szempontjából; korántsem azért zajlanak le, mintha a tudósok nem tudnák, hogy mivel foglalkoznak, mit vizsgálnak, mit adnak elő.

Valamely tudomány tárgyának tudományos meghatározása természetesen még nem lehet kiindulópontja valóságos történeti fejlődésének: ez a meghatározás csupán a tudomány viszonylag magas fejlettségi fokán válik lehetővé, mint a megtett út és az elért eredmények összegezése és általánosítása. Így például a politikai gazdaságtan meghatározása, mint olyan tudományé, amely a társadalmi termelés

és az anyagi javak elosztásának törvényeit vizsgálja a társadalmi fejlődés különböző fokain, Marx műve, noha a politikai gazdaságtan mint tudomány már a XVII. században is létezett.

A tudományok tárgyának meghatározása azért is sok nehézséggel jár, mert nem elég rámutatni a vizsgált objektumokra; feltétlenül meg kell magyarázni, milyen alapon váltak ki éppen ezek az objektumok, s lettek az adott tudomány tárgyává. Az is fontos továbbá, hogy ezeket a különleges kutatási területté vált objektumokat úgy határozzuk meg, mint minőségileg különbözőket a többiektől, amelyek éppen ezért kívül rekednek az adott tudomány hatáskörén.[1] Ám az adott tudomány tárgyát alkotó kutatási objektumokkal kapcsolatos utalásoknak, magyarázatoknak és meghatározásoknak nem szabad korlátozniok a tudomány fejlődési lehetőségeit, ha olyan objektumok feltárására kerül sor, amelyeket addig nem vettek figyelembe, de felfedezésük után mégis bele kell őket foglalni az adott tudomány tárgyába, még ha a tárgy elfogadott meghatározása kizárja is ezeket az objektumokat. Ebben az esetben magát a meghatározást kell felülvizsgálni a tudomány további fejlődése érdekében. Más szóval, arra van szükség, hogy a tudomány tárgyának meghatározása nyitott legyen, vegye figyelembe a tudomány fejlődési távlatait, vagyis ne érje be a vizsgált objektumok egyszerű rögzítésével, hanem utaljon a kutatás lehetséges és valószínű irányára is. Ezért a tudomány tárgyának minden meghatározása megközelítő jellegű és ilyennek is kell maradnia, mivel a tudomány által vizsgált kérdések köre elkerülhetetlenül változik. A tárgy lehetséges változásának határait a tudomány specifikuma, a tudományos ismeretek rendszerében elfoglalt helye és a társadalmi gyakorlat igénye határozza meg.

[1] A tudomány tárgyát alkotó kutatási objektumok meghatározásának rendkívüli fontossága még olyan tudományok esetében is szembetűnő, amelyek nagymértékben tapasztalati jellegűek, és nem annyira meghatározzák, mint inkább csak rögzítik kutatásuk tárgyát. P. N. Pilatov arra utal, hogy egy olyan kutatási tárgy, mint a sztyepp elkülönítése és meghatározása, nem kevés nehézséggel jár. Márpedig a sztyepp fogalmának ilyen vagy olyan meghatározásán múlik a sztyepp által az országban elfoglalt terület meghatározása. A kutatók egy része azt állítja, hogy a sztyepp a Szovjetunióban 4 millió négyzetkilométer területet foglal el, mások szerint azonban csak 1,6 millió négyzetkilométert. (*124*, 31–41).

Vegyük például a biológiát. Mintegy másfél évszázaddal ezelőtt még szemmel látható, közvetlenül konstatálható kutatási tárgya volt: a növények és az állatok. Ennek megfelelően a biológia két alapvető tudományágra oszlott: állattanra és növénytanra. Mindkettő további alárendelt ágazatokra vált szét, s ezeknek a tárgyát is különösebb nehézség nélkül lehetett rögzíteni: madártan, rovartan, ichtiológia, bonctan, alaktan stb. A biológia további fejlődése új tudományágak keletkezéséhez kapcsolódott. A növények mikroszkopikus felépítésének vizsgálata létrehozta a növényanatómiát. Aztán kialakult az evolúciós elmélet (a darwinizmus) és a genetika. Az új megfigyelési módszerek lehetővé tették a mikrobiológia fejlődését. A kémiai és fizikai kutatási módszerek alkalmazása a biológiai folyamatban megvetette a biokémia, a biofizika, a molekuláris biológia, a bionika stb. alapját. Ma láthatólag az a leghelyesebb, ha a biológiát nem egyszerűen mint tudományt, hanem mint a tudományok rendszerét határozzuk meg, amelyek mindegyikének megvan a maga sajátos tárgya. Ez nem zárja ki a biológiai ismeretek egységét, de utal a biológia legfontosabb részeinek viszonylagos önállóságára, a biológia sokoldalúságára, vagy ha úgy tetszik, soktárgyúságára. Persze, a biológiát meghatározhatjuk úgy is, mint komplex tudományt; a lényeg nem a terminus, hanem az a felismerés, hogy a biológia tárgya differenciálódott, széttagolódott. Úgy látszik, a kutatási tárgynak ez a sokoldalúsága több tudomány mai fejlődésére jellemző. Ebből a szemszögből a számottevő fejlődést elért tudományok esetében leghelyesebb volna a tárgy alkotórészeiről beszélni, amint Lenin is teszi a marxizmus alapvető részeinek jellemzésekor.

A biológiától eltérően a matematika olyan objektumokat kutat, amelyek jelenléte nem rögzíthető közvetlenül, mivel ezek az objektumok tulajdonképpen nem tárgyak, hanem idealizált térformák és mennyiségi viszonyok. Engels rámutatott, hogy a reális tárgyaknak és viszonyoknak ahhoz, hogy matematikai objektumokká lehessenek, „felettébb elvont formákban" kell megjelenniük (*1a*, 20, 41). A matematika a logikához hasonlóan elvonatkoztat a tartalomtól, s ez az elvonatkoztatás, amelyet a tárgyaknak egyetemes és szükségszerű viszonyokként való specifikus vizsgálata igazol, alapvető előfeltétele egy olyan tudomány létezésének, amely nem fordul a megfigyeléshez,

a tapasztalathoz, vagy a kísérlethez, hanem tisztán logikai úton jut új következtetésekhez, felfedezésekhez. „A matematika tárgyát – mutat rá A. D. Alekszandrov – azok a formák és valóságos viszonyok alkotják, amelyek objektíve olyan mértékű közömbösséggel viseltetnek a tartalommal szemben, hogy attól tökéletesen elvonatkoztathatók, és általános formában olyan világosan és pontosan meghatározottak, a kapcsolatok olyan gazdagságát tartották meg, hogy alapul szolgálhatnak az elmélet tisztán logikai fejlődéséhez. Ha ezeket a kapcsolatokat és formákat a szó közönséges értelmében mennyiségieknek nevezzük, akkor röviden elmondhatjuk, hogy a matematika tárgyát a tiszta alakban felfogott mennyiségi viszonyok és formák alkotják" (*95*, 68).

Mint ismeretes, azt a tényt, hogy a matematika a mennyiségi formákkal és viszonyokkal tiszta formájukban foglalkozik, több filozófus idealista módon magyarázta, abban az értelemben, hogy a matematika tárgya a priori konstrukció, amelynek nincs köze semmiféle tapasztalatilag megállapítható valósághoz. Anélkül, hogy a matematika tárgyának e szubjektivista magyarázatát közelebről szemügyre vennénk, hangsúlyozni kívánjuk, hogy ismeretelméleti szempontból magának a matematikának a sajátosságaival függnek össze, azzal kapcsolatosak, hogy ez a tudomány különbözik mindazoktól, amelyekben az elméleti következtetések a tapasztalati adatok elemzésére épülnek és kísérletileg ellenőrizhetők.

Azt is meg kell jegyeznünk, hogy a matematika „spekulatív" jellege, akárcsak más tudományokban való alkalmazásának korlátlan lehetősége, sok filozófust és matematikust vezetett arra a következtetésre, hogy a matematika voltaképpen nem rendelkezik a valóság sokrétűségétől elválasztható, meghatározott tárggyal, hanem egyetemes kutatási módszere minden tudomány tárgyának. Így például K. Popper azt állítja, hogy „a tiszta bizonyításokból álló matematika és logika nem nyújt nekünk információt a világról, csupán a világ leírásának eszközeit dolgozza ki" (*72b*, 13).

A matematika és a biológia tárgyának néhány sajátosságára csupán azért tértünk ki, hogy könnyebben közelíthessük meg azt, amit a filozófia vizsgál. Egyrészt a filozófiai kutatás objektumai (a természet, a társadalom, az ember, a megismerés stb.) ugyanolyan tapaszta-

lati pontossággal rögzíthetők, mint – mondjuk – a biológia objektumai. Másrészt a filozófia – mint egész története bizonyítja – a valóság idealizált formáival, elvont objektumokkal, kategóriákkal foglalkozik, amelyek gyakran támasztanak kételyt tartalmuk objektív valódiságát illetően. Nem olyan típusú elvont objektumokra gondolunk, amilyen az ideális gáz a fizikában, hanem például Leibniz monászaira, Schopenhauer világakaratára vagy a Schelling-féle abszolút azonosságra. A materialista számára mindezek nyilvánvalóan csak képzelt objektumok. Nem szabad azonban egyszerűen elvetnünk őket, mivel a ténylegesen meglevő objektív valóságnak (természetesen idealista) értelmezései, következésképpen nem tartalmatlanok, csupán misztifikálják a filozófiai kutatás valóságos tárgyát, amelytől semmiféle idealizmus nem szabadulhat. Így a filozófiai kutatás tárgya nem egyszerűen megállapítást nyer, hanem a filozófiatörténeti kutatás eredményeképpen bontakozik ki. Ezért nem érhetjük be a filozófiai kutatás tapasztalatilag kimutatható, elvont és képzelt objektumainak szétválasztásával; ismeretelméleti szemszögből nézve ugyanis mindezek összefüggnek egymással. A természet, ha a filozófiai vizsgálódás tárgyává lesz, nem csupán tapasztalatilag adott, érzékileg felfogható. A filozófia a természetet kifejező kategóriák rendszerét is elemzi: a szubsztanciát, az anyagot, mozgást, teret, időt, egységet, lényeget, jelenséget, törvényt, szükségszerűséget stb. A filozófiai kutatás tárgya ennek következtében a kategóriák rendszereként jelenik meg.

A filozófiában a konkrét és absztrakt kutatási objektumok közötti különbség az elméleti-elvont és az elméleti-konkrét különbsége. A filozófiában minden objektum logikailag általánosított alakban jelenik meg, mivel a filozófia az egyetemesség specifikus formáit tanulmányozza: specifikusakat abban az értelemben, hogy a természet, a társadalom, a megismerés, a személyes emberi lét stb. legáltalánosabb meghatározásairól van szó. A kategóriák: tudományos absztrakciók, azok a legáltalánosabb fogalmak, amelyeknek korántsem egyforma a jelentésük a különböző filozófiai tanokban. Elég összevetnünk az érzékelésnek mint a külvilág tükröződésének materialista felfogását Ernst Mach szubjektív idealista tételével, amely az érzeteket a valóság „elemeinek" tekinti. A kategóriák azonban nem csupán gondo-

latformák, hanem az objektív valóság lényegi oldalainak tükröződései is, a valóságban pedig a gondolkodástól függetlenül létezik okság, szükségszerűség, törvény, lényeg stb.

Vannak olyan filozófiai tanítások, amelyek a lényeg kategóriáját tartalmatlan fikciónak tartják. Wittgenstein szerint „csak *logikai* szükségszerűség létezik" (*94a*, 174). A Marx előtti materializmus általában tagadta a véletlen objektív jellegét. A modern irracionalizmus „tudományos előítéletnek" tartja az objektív törvényszerűség fogalmát. Az egzisztencializmus elveti az általános tudományos kategóriákat, valamint azokat is, amelyeket a legtobb filozófiai tanítás elfogad, és olyan fogalmakkal helyettesíti őket, mint félelem, gond, abszurdum stb., az általánosan elfogadottól eltérő jelentést tulajdonítva mindezeknek a fogalmaknak. A filozófia tárgyának mint a kategóriák rendszerének vizsgálata tehát nem mutat ki az összes filozófiai tanokra nézve kozos kutatási objektumot, jóllehet utal ennek az objektumnak lényegében kozos vonásaira.

Ha a filozófia tárgyát úgy jellemezzük, mint valóságos konkrétumot, amely a filozófiai spekulációban elvonttá válik, mint filozófiai konkrétumot, amely csupán a kulonbözö meghatározások, kategóriák szintézisének segítségével válhat ezzé, akkor arra a kovetkeztetésre jutunk, hogy a filozófiai kutatásnak ezeket a konkrét-elvont objektumait – miután korántsem mindig valóságosak és függetlenek a tudattól (amit az idealista filozófia elemzése világosan kimutat) – mindenekelott mint problémákat kell felfognunk, abban az értelemben, ahogyan erről az előző fejezetben szóltunk.[2] Ezt a kovetkeztetést el-

[2] Nem nehéz bebizonyítani, hogy minden tudomány kutatási tárgya – ha kivált a tobbi tárgy osszességéből és magára vonta a kutato figyelmét – kérdéssorozat segitségével tudatosul, amelyet a kutató igyekszik megválaszolni Így például a XIX század elején Wöhler arra a meggyőződésre jutott, hogy a szerves anyagok csupán az élettelen termeszetben létező elemek vegyuletei, és felvetette a kérdést, nem lehetséges-e a szerves anyagot mesterségesen létrehozni azokból az elemekbol, amelyeket a kémiai elemzés kimutat benne. A kérdésre a karbamid szintézise volt a válasz. Ezt a példat feltételes értelemben hozzuk fel, egyáltalán nem azt akarjuk mondani, hogy Wohler éppen így vetette fel a kérdest. csupán ki akarjuk mutatni a felfedezés logikáját, ha nem volt véletlen A tudomany (és a filozófia) tárgyának vagy problematikájának jellemzése véleményunk szerint nem tartalmaz egy szemernyi szubjektivizmust sem, jóllehet a tudomanyos

kerülhetetlennek tartjuk, mivel a filozófiai tanok elemzése során a filozófia tárgyáról alkotott általános elképzelés teljesen elégtelen valamely adott filozófiai tanítás tárgyának feltárásához. A filozófia tárgya ebből a szemszögből nézve mindazoknak a problémáknak az összessége, amelyek a hétköznapi, történelmi, egyéni és általános emberi tapasztalat, a tudomány és a gyakorlat talaján alakulnak ki. Egyetlen filozófiai rendszer sem fogja át teljes egészében ezeket a problémákat: még az enciklopédikus jellegűek is elkerülhetetlenül meghatározott kérdések körére szűkülnek, minthogy kizárnak a vizsgálódásból néhány olyan problémát, amely a múlt filozófiájában nagy szerepet játszott, és új problémákat vetnek fel, vagy olykor különleges jelentőséget tulajdonítanak olyan kérdéseknek (vagy egy meghatározott kérdésnek), amelyekre korábban nem fordítottak különösebb figyelmet. Azok a filozófiai tanok pedig, amelyek nem tartanak igényt az enciklopédikus jellegre, vagy éppen ellenkezőleg, elvileg elutasítják az enciklopédikus filozófiai rendszerek lehetőségét, általában a filozófiai problémák valamelyikét helyezik előtérbe és ennek rendelik alá a többit, vagy éppen meg is tagadják az utóbbiakat, de mindenképpen viszonylag szűk filozófiai tematikát választanak: ilyen például W. Jamesnél az igazság problémája, az antropológiai filozófiában az egyén problémája, a modern angol analitikai filozófiában a nyelv problémája stb. Ennek az alap- és résztémának a keretein belül azonban mindig kísérletet tesznek arra, hogy az egész filozófiai problematikát vizsgálják, még ha meghatározott szemszögből és többnyire egyoldalúan is. Ezért a filozófiai problema-

kutatás szubjektív oldalát hangsúlyozza abban az értelemben, hogy a tudós maga határozza meg, korlátozza vagy tágítja stb. kutatása tárgyát. Ezt a mozzanatot különösen azért fontos hangsúlyozni, mert a megismerő tevékenység magába foglalja a feladat kitűzését is, és ezért nem szorítkozhat annak vizsgálatára, ami egyszerűen kívülről adott. N. M. Zsavoronkov „A szervetlen kémia és az új anyagok" című cikkében M. Berthelot-nak, a XIX. század nagy vegyészének szavait idézi: „A kémia maga hozza létre saját kutatási tárgyát. Ez az alkotóképesség a kémiát a művészethez hasonlítja, és egyben megkülönbözteti a leíró természettudománytól..." (*104*, 139). Korunkban ezeket a szavakat más tudományokra is vonatkoztathatjuk, amelyek közvetlenül vagy közvetve részt vesznek az objektív valóság átalakításában.

tika korlátozása nem más, mint a filozófiai kérdések korlátozatlan körének megoldási módja. Ez a korlátozás, vagy más szóval probléma-kiválasztás, amelyet maga a filozófus végez, lényegében meghatározza az általa létrehozott tanítás irányzatát. A tudós egyébként minden tudományban kénytelen meghatározott problémákra szorítkozni, a filozófiában azonban ez nem a szakosodással, hanem mindenekelőtt a világnézeti beállítottsággal függ össze.

Az a körülmény, hogy a filozófiai tanok nemcsak a kérdések megoldásának módjában különböznek egymástól, hanem abban is, hogy *milyen* kérdéseket vetnek fel, mély történelmi okokra vezethető vissza. A filozófiai problémák nem egyidejűleg adottak minden korszakban: változnak, fejlődnek, alakulnak a társadalmi, filozófiai és tudományos fejlődés során. V. F. Aszmusz helyesen mutat rá a filozófiai problematika fejlődésében mutatkozó egyenlőtlenségre: „A különböző országokban, különböző történelmi korszakokban, különböző filozófusoknál nem találjuk meg a kérdéseknek ugyanazt a körét és azonos vagy egyformán alapos kidolgozását" (*98*, 118).

Meghatározott filozófiai problémák fejlődésének, kialakulásának egyenlőtlensége nem függ a gondolkodók önkényétől, hiszen ők egyik vagy másik probléma kiválasztásakor vagy egy új probléma feltárásakor csupán a kor szükségleteit és az elért ismeretek színvonalát juttatják kifejezésre. Ez tehát arra utal, hogy a filozófia tárgyának változása objektív feltételezettségű.

Természetesen nemcsak a filozófia tárgya változik, hanem bármely tudományé, ha fejlődik és így alárendeli magát a fejlődési folyamat általános törvényeinek. Persze, nem minden új felfedezés jár együtt az adott tudomány tárgyának megváltozásával, hiszen ebben az esetben a tudományok tárgya villámsebességgel változnék. Egy-egy tudomány tárgyának megváltozásán véleményünk szerint a problematikájában bekövetkező gyökeres változásokat kell értenünk, amelyek átfogják az adott tudomány kérdéseinek teljes vagy csaknem teljes körét (rendszerét), s ennek megfelelően kutatási módszereit is. A tudomány tárgyának megváltozására meggyőző példa a változó mennyiség bevezetése a matematikába, összefüggésben az analitikus geometria, valamint a differenciál- és

integrálszámítás megteremtésével. Mint Engels rámutatott, ez fordulópontot jelentett a matematika fejlődésében, mivel a matematika mindeddig a változatlan mennyiségek tudománya volt.[3] A másik, nem kevésbé nyilvánvaló példa a fizika forradalma, amelyet a radioaktivitás és az elektron felfedezése, a speciális relativitáselmélet létrehozása stb. idézett elő.

A tudomány tárgya történelmileg változik, s ez természetesen nagy nehézségeket gördít meghatározásának útjába. Ezzel kapcsolatban gyakran vetődnek fel értetlen kérdések: talán a tudomány – például a fizika – kutatási objektumai nem változtak? Vizsgálta-e korábban a fizika a mikrovilágot, az elemi részecskéket stb.? Mindez a fejlődés következtében lett a fizika tárgyává. Világos tehát, hogy az objektív valóság mind mélyebb megismerése új, korábban nem ismert kutatási objektumokat hoz felszínre, és éppen ennek az eredménye az adott tudomány tárgyának megváltozása. Következésképpen a tudomány maga is részt vesz a kutatási tárgyát megváltoztató folyamatban, tehát ezt a tárgyat nemcsak úgy kell felfognunk, mint a tudománytól függetlenül létező, objektív valamit, hanem úgy is, mint azoknak az alapvető kérdéseknek a körét vagy rendszerét, amelyekkel a tudomány foglalkozik – az utóbbi szerves kapcsolatban áll az előbbivel. Azaz a tudomány tárgyának változása objektíven meghatározott, különleges típusú megismerési folyamat, amely az objektív valóság tudományos tükröződésének szférájában zajlik.

Így a kutatás tárgyának változása nem olyasmi, ami csak a filozófiára jellemző. A tudományos ismeret fejlődésének általános törvényszerűségével van dolgunk. Ám a filozófiai fejlődés minőségileg különbözik a fizikában, a biológiában vagy a matematikában végbemenő analóg folyamattól. A filozófiában, mint ismeretes,

[3] A matematika további fejlődésével szintén együtt járt tárgyának változása. Erre utal A. N. Kolmogorov: „Mind a matematika belső szükségleteinek, mind pedig a természettudományok új igényeinek eredményeképpen rendkívüli mértékben kitágul a mennyiségi viszonyoknak és a térformáknak a matematika által tanulmányozott köre: ide tartoznak a tetszőleges csoportok elemei, a vektorok, a függvénytér operátorai közötti viszonyok, bármely számú dimenzió térformáinak egész gazdagsága" (*100*, 476).

nem csupán a kutatás tárgya változik, hanem állandó vita is folyik arról, hogy ez a tárgy tulajdonképpen micsoda (vagy minek kell lennie); keresik a kutatás tárgyát, s közben különböző, olykor radikálisan ellentétes elképzeléseket alkotnak róla.

Talán egyetlen nagy filozófusa sem volt a Marx előtti időszaknak, aki ne tartott volna igényt a filozófiában végrehajtandó kopernikuszi fordulatra. A filozófiatörténészek például nem alaptalanul emlegetik a karteziánus forradalmat. Kant a maga tanítását tartotta a filozófia kopernikuszi fordulatának. Bőven sorolhatnánk még a példákat. Persze, feltétlenül meg kell különböztetnünk a tényleges filozófiai forradalmakat puszta meghirdetésüktől, vagyis a filozófiatörténeti folyamat objektív tartalmát szubjektív kifejezési formájától. „A filozófia forradalma", amiről például az angol neopozitivisták tesznek említést ilyen című közös művükben, inkább afféle szokványos palotaforradalom a pozitivizmus történetében. Ennek ellenére nyilvánvaló, hogy a folyamatosság és a megszakítottság viszonya minőségileg más a filozófiatörténetben, mint a résztudományok történetében. Ezért, amikor rámutatunk a tudás filozófiai formájának specifikumára, a filozófiai problémák sajátszerűségére – legtöbbjüket így vagy úgy minden filozófiai elmélet szemügyre veszi –, valamint az összes filozófiai tanok világnézeti meghatározottságára, indokolatlannak véljük azt a következtetést, hogy a filozófiai kutatás tárgya minden történelmi korszakban egységes volt. Az a tény, hogy az ógörög, az újkori és a marxista filozófiának vannak közös problémái, még korántsem bizonyítja, hogy e korszakokban a filozófiának ugyanaz lett volna a tárgya.[4]

Fentebb azt mondottuk, hogy minden filozófiai tanítás specifikus világnézet, és ebben nyilvánul meg a filozófiai tudás objektív egysége, amely nem függ attól, hogy a filozófusok nagy része saját

[4] Szigorúan véve a kutatás tárgya a résztudományok történetében sem azonos, hiszen tárgyuk változása az évszázadok folyamán elkerülhetetlenül olyan minőségi különbségeket idéz elő, amelyek közvetlenül tanúsítják, hogy a kutatás változó tárgya nem maradt a régi, hanem átalakulóban van, vagy már át is alakult. Más esetekben a kutatás tárgyának megváltozása indokolatlanul szűk keretek közt megy végbe, holott ha valamely résztudományban új szektorok ke-

filozófiáját (vagy a filozófiát általában) világnézetnek tartja-e vagy sem. Joggal vetődik fel a kérdés: nem alkalmazható-e ez a módszertani megközelítés (az objektív tartalom és a szubjektív kifejezési forma különválasztása) a filozófiai tárgy kérdésére is? Vajon a filozófusok meggyőződése ellenére nem azonos-e alapjában véve bármely filozófiai tanítás kutatási tárgya? Úgy véljük, hogy erre a kérdésre csak tagadólag válaszolhatunk, hiszen a kutatás tárgyát, a vizsgálódás objektumait a kutató *tudatosan* választja meg az általa tanulmányozott ismeretkör keretein belül. Minthogy a filozófia nem foglalkozik részkérdésekkel, a filozófiai kutatás tárgyának megválasztása – hacsak nem a kutatás már meglevő tárgyának puszta újraértelmezéséről van szó – elkerülhetetlenül többé-kevésbé túllép e tárgy határán.

A pragmatizmus, a perszonalizmus, a strukturalizmus, a filozófiai antropológia és több más filozófiai tanítás legtüzetesebb tanulmányozása sem vezethet arra a következtetésre, hogy e tanok a fejlődés legáltalánosabb törvényeit vizsgálják – ezzel, mint ismeretes, a marxista filozófia foglalkozik. Aki figyelmen kívül hagyja a marxista filozófiának ezt az elvi, tárgyi különbségét minden más filozófiai tanítástól, az kétségtelenül elsikkasztja a marxizmus által a filozófiában végrehajtott forradalmi fordulat lényegét. Ezért nem érthetünk egyet az M. M. Rozental és P. F. Jugyin szerkesztette „Filozófiai Kislexikon" „filozófia" címszavának szerzőjével, aki azt állítja, hogy a filozófia „a lét (vagyis a természet és a társadalom) és a megismerés terén érvényesülő legáltalánosabb törvényszerűségeknek a tudománya" (*29*, 100). Először is, korántsem minden filozófiára alkalmazható a tudomány fogalma. Másodszor: a filozófiai tanok döntő többsége nem ismerte el (és ma sem ismeri el) a természet, a társadalom és a megismerés közös törvényszerűségeit. Harmadszor: az ókori és a kö-

letkeznek, vagy megsokszorozódnak a kutatás új objektumai, ez már önmagában arról tanúskodik, hogy a kutatás tárgya mássá lett. Természetesen nem abszolút értelemben mássá, hiszen megmaradt a kapcsolata a tudás előző fejlődésével. Ezt a kapcsolatot azonban nem tekinthetjük a kutatási tárgy azonosságának, mivel a tudomány a kérdések új köréhez jutott el, amelyeket a múltban nem vetett fel és nem oldott meg.

zépkori filozófia nem ismeri a törvény fogalmát, az új és legújabbkori idealista tanok jelentős része pedig a természettudomány hatáskörébe utalja a törvények vizsgálatát. Negyedszer: az idealista tanok többsége megkülönbözteti a „létet" a természettől és a társadalomtól. Ötödször: az agnoszticizmus általában tagadja az objektív valóság megismerésének lehetőségét, s ezzel kérdésessé teszi a társadalom és a természet objektív törvényeinek létezését, amelyről pedig szó esik az idézett meghatározásban. Teljesen nyilvánvaló, hogy ez a meghatározás nem alkalmazható például a berkeleyizmusra, a hume-izmusra, az irracionalizmusra vagy az intuitivizmusra: értelmetlenség volna azt állítani, hogy ezeknek a tanoknak a képviselői szándékuk ellenére a lét és a megismerés egyetemes törvényeit tanulmányozzák.

Az idézett definíció szerzője a dialektikus materializmus tárgyából indult ki, és azt, némileg megváltoztatva, minden filozófiai tanításra kiterjesztette. Nem nehéz megérteni, hogy az efféle extrapolálás, amely eltörli a minőségi különbségeket a marxizmus és más tanok között, abból a feltételezésből indul ki, hogy a filozófiának egész fejlődése alatt ugyanaz volt a tárgya. De vajon ebben az esetben nem sekélyesedik-e el a filozófiai fejlődés fogalma?

Mivel a filozófia minden változása közepette filozófia marad, az a tétel, hogy tárgya a fejlődés folyamatában minőségileg megváltozik, nemcsak a filozófiai megismerési forma specifikumának elismerését tételezi fel, hanem a különböző filozófiai tanításokban rejlő objektív tartalom specifikumának elismerését is. Az utóbbi körülmény, amely a filozófiai problematikát jellemzi, lehetővé teszi, hogy kimutassuk a tárgy változásának határait, és azt a közöset, ami a különböző filozófiai elméletekben a kutatás tárgyát jellemzi. Ezt a közös valamit úgy határozhatjuk meg, mint a filozófia alapvető témáit. E témák vizsgálatának kell kiküszöbölnie egy-egy filozófiai tanítás tárgyi tartalmának más tanításokéval való metafizikus szembeállítását.

A filozófia első alapvető témáját az ókori filozófusok – mindenekelőtt a materialisták – kozmológiai elmélkedéseiben fedezzük fel. Ez a téma: ez embertől (és az emberiségtől) független abszolút valóság, amelytől az ember függ, s amely határtalan, maradandó és végtelenül felülmúlja az emberi erőt. Hérakleitosz ezt mondta: „Ezt a kozmoszt itt, amely ugyanaz mindenkinek, sem isten, sem ember nem alkotta, hanem volt mindig és van és lesz örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre"[5] (*31*, 24). A görög mitológia az ókoriak korlátozott földrajzi elképzeléseinek megfelelően úgy ábrázolta a világot, mint ami a káoszból született az isteni titánok hatalma révén, akik eredeti formájukban a természet elemi erőinek animisztikus megszemélyesítői voltak. A filozófia szakít ezekkel az elképzelésekkel, és az első materialisták megpróbálják a világot önmagából magyarázni, megkísérlik, hogy a gondolkodó ember számára felfoghatatlan természetfölötti erőket természetes, naponta megfigyelhető folyamatokkal és jelenségekkel helyettesítsék. A világ egységéről, az őslényegről és a mindent létrehozó ősanyagról kialakult eredeti materialista elképzelés nem más, mint törekvés, hogy megértsék a jelenségek természetes kapcsolatát, kölcsönös függőségét, kiküszöbölve a természetfölötti lényekről alkotott vallási képzeteket. Az őslényeg vagy ősanyag eszméje természetesen nem tudományos, de ha figyelembe vesszük, hogy korántsem a világ időbeli kezdetéről van szó, hanem egyetemes alapjáról (és forrásáról), az egyes dolgok sokféleségéről, akkor világossá válik, hogy ez a kiinduló tétel nem mond ellent az alapvető materialista meggyőződésnek, s mély dialektikus megsejtése a véges és a végtelen, a mulandó és az örök, az egyes és az általános egységének.

Korunkban a filozófia, amennyiben a természettudományra támaszkodik, nem tart igényt külön világkép létrehozására: a természettudományos világképből indul ki, ezt dolgozza fel gondolatilag,

[5] Lenin ezt a hérakleitoszi tételt filozófiatörténeti szempontból igen fontos megjegyzéssel kíséri: „A dialektikus materializmus alapelveinek nagyon jó kifejtése" (*2a*, 38, 337).

ezt értelmezi és általánosítja filozófiai kategóriák segítségével, és így jut olyan következtetésekre, amelyeket a természettudományos adatok – legalábbis közvetlenül – nem tartalmaznak, de nem is cáfolnak. Természetesen itt a materialista filozófiára gondolunk, hiszen az idealizmus még tudományszerű formájában is elveti a természet önmagából való magyarázatát, s gyakran még azt sem ismeri el, hogy a természet az emberi tudattól függetlenül létezik.

A filozófiailag gondolkodó ember tehát ma is, akárcsak a civilizáció hajnalán, először ezt a kérdést intézi önmagához: mi a világ, amelyben élünk, s amelyről azt hisszük, hogy többé-kevésbé ismerjük? Mi az, amit nem ismerünk, de ami feltétlenül létezik, hacsak nem vagyunk azon a nézeten, hogy csak az létezik, amit ismerünk? Vajon ez az ismeretlen, még nem ismert, de létező valami hasonlít-e többé-kevésbé ahhoz a létezőhöz, amelyet már ismerünk, vagy oly gyökeresen különbözik tőle, hogy megszerzett ismereteink semmivel sem járulnak hozzá a megértéséhez?

Már az ókori filozófiában is sokféle választ találunk ezekre a kérdésekre és a hozzájuk hasonlókra. Az ógörög materialisták az érzékileg felfogható világképből indulnak ki, s ebben a vonatkozásban alig különböznek az újkori természetbúvároktól, akik azonban összehasonlíthatatlanul szélesebb körű érzéki adatokkal rendelkeztek, és ezeket az elméleti tudás fejlődése folytán kritikailag elemezték. Az érzékileg felfogható világképet az ókori materialisták korántsem tartották kimerítőnek. Ellenkezőleg, éppen azt keresték, amit érzékeikkel nem foghattak fel, de az érzéki adatokból kiindulva, spekulatív úton feltárhattak. Így jönnek létre az őslényeggel, az elemekkel, a homeomeriákkal és általában az érzékileg felfogható világ lényegével kapcsolatos kérdések, a világok sokaságának, a Mindenség végtelenségének és egységének eszméje stb. Még azok a materialisták is, akik az ősanyagot vagy őselemeket érzékileg adottaknak tekintik, spekulatív úton jutnak el ehhez a következtetéshez, hiszen abból, hogy valamely dolog érzékileg adott, még nem következik közvetlenül, hogy elsődleges volna, vagy állandó részét alkotná minden létezőnek: ezt a dolgot feltétlenül ki kell választani az érzékileg adott jelenségek tömegéből, és meg kell indokolni a természetben betöltött különleges szerepét. Éppen az érzékileg felfogható adatok

osztályozási kísérletei során, a köztük levő hasonlóság, különbözőség, mellé- és alárendeltség megállapítása közben alakultak ki az objektív valóság alapvető kategoriális jellemzői: a lét, a keletkezés, az azonosság és különbség, az ellentétek egysége, az egyes és az általános, az egy és a sok, a lényeg és a jelenség, a szükségszerűség, a tartalom, a forma, az anyag stb. A filozófiai kategóriákat a természetes hétköznapi nyelv szavaival fejezték ki, az új értelmi jelentés azonban lassan túlnőtt e szavakon, meghaladta a hétköznapi szóhasználat határát. Így például a „lét" szó Parmenidész filozófiájában a kategória jelentőségére tesz szert, mivel már nem arra vonatkozik, ami van, hanem ellenkezőleg, éppen arra, ami sarkalatosan eltér az érzékileg felfogható valóságtól.

Az eredeti, ösztönös materializmustól különböző ókori tanítások az érzékileg felfoghatatlant, az általánosat, a lényegeset úgy értelmezik, mint ami radikálisan ellentétes az érzékileg adottal, s ezzel megvetik az alapját a létező kettős – evilági és túlvilági – természetéről szóló idealista tanításnak. A végtelenül sokféle természeti jelenségek egységének eszméjével, amely eredeti formájában a materialista világnézet szinonimája volt, Platón szembeállítja az érzéki, és az érzékileg fel nem fogható, de elméletileg elgondolható valóság elvi ellentétéről szóló tanítást. Emellett az érzékileg felfogható valóságot a felsőbbrendű, transzcendens, testetlen valóság szülöttjének tekinti. Így jön létre az általános és az egyes, az anyagi és a szellemi elvi ellentétének eszméje, amely az érzékileg felfogható valóságot lebecsüli, nem-igazinak, valótlannak tartja, noha elismeri a létezését. Ismeretelméletileg ez a kérdésfelvetés metafizikusan szembeállítja az elméleti és a tapasztalati tudást, a fogalmakat és az érzéki adatokat, a szavakat és az egyes tárgyakat. Ami a megismerési folyamatban a magasabb rendű, azt ontológiai rangra emelik, és a világ elméleti átgondolására igényt nem tartó naiv mitológia helyébe az elméletileg megalapozott mítoszteremtést állítják. Különösen világos ez Platón tanításában, aki nemcsak életre kelti az antik mítoszokat, hanem széleskörűen fel is használja őket idealista világképének magyarázatában. Tehát már az ókorban is megnyilvánul a természetre, a világegészre, a külvilágra vonatkozó két alapvető filozófiai nézet kibékíthetetlen ellentéte.

Az a nagy eszme, amelyet az ókor örökül hagyott a későbbi korok filozófusainak, a szubsztancia eszméje volt, ezé a gyűjtőfogalomé, amely nemcsak azt a megszokott elképzelést foglalja magába, hogy minden létezőt szükségképpen „fenn kell tartania" valaminek, hanem azt a tudományos elvet is, hogy a világot önmagából kell magyaráznunk, hogy a létező sokfélesége egységet alkot, továbbá az általános, a különös és az egyes egységének eszméjét, az egyetemes szükségszerűséggel, oksággal kapcsolatos elképzeléseket stb.

„A szubsztancia logikai eszméje – írja E. Cassirer – általában a világ tudományos vizsgálatának élén áll; történetileg azt a határvonalat jelenti, amely a (tudományos) kutatást elválasztja a mítosztól... Az a kísérlet, hogy az érzéki valóság sokféleségét egyetlen ősanyagból vezessék le, egyetemes követelményt foglal magába, amely – bármily tökéletlenül valósult is meg kezdetben – jellemző kifejezőjévé vált az új gondolkodásmódnak és kérdésfeltevésnek" (*16*, 199). Cassirer helyesen hangsúlyozza a szubsztancia problémájának jelentőségét, amely a filozófia „kozmikus" témájában központi helyet foglal el, magát a szubsztanciát azonban Kanthoz hasonlóan szubjektív logikai fogalomként értelmezi, amelynek segítségével a megismerő szubjektum az érzéki adatokból felépíti a világot. Az emberi tudaton kívül és attól függetlenül létező világ, az áttekinthetetlen, kimeríthetetlen, elemi, noha törvényszerű világ problémáját az emberi tudás egységének problémájával helyettesíti. Az objektív valóságnak ez az idealizmusra jellemző lebecsülése az ókor egyik legfontosabb filozófiai általánosítását mellőzi.

Az európai középkor – amelynek uralkodó eszméje az a keresztény elképzelés volt, hogy a térben és időben korlátozott véges világnak mindenható teremtője van – nem járulhatott hozzá lényegesen a szubsztanciáról szóló filozófiai tanításhoz, minthogy a vallási posztulátumok kizárták e probléma eredeti, továbbfejlesztést igénylő tudományos tartalmát. Az isten teremtette szubsztanciák sokaságának skolasztikus eszméje a minőségileg változatlan formák, nembeli lényegek és anyagok tapasztalati képzetére szűkítette a szubsztancia fogalmát. A korai polgári forradalmak antifeudális filozófiája tehát nem véletlenül állítja szembe a világ járulékosságának skolasztikus koncepciójával a természet szubsztancialitásának nagy eszmé-

jét. Ezt az eszmét – filozófiájának dualista jellege ellenére – lényegében Descartes alapozza meg. „*Fizikájában Descartes* az *anyagnak* magateremtő erőt tulajdonított és a *mechanikai* mozgást életaktusnak fogta fel – írja Marx és Engels. – *Fizikáját* teljesen elválasztotta *metafizikájától.* Fizikáján *belül az anyag* az egyetlen *szubsztancia,* a lét és a megismerés egyetlen alapja" (*ia.* 2, 124). A XVII–XVIII. századi materialista tanok ragyogóan kiteljesítik a Descartes-nál megfigyelhető tendenciákat.

A világ járulékosságának skolasztikus eszméjét, amely elszakíthatatlanul összefügg a teremtéselmélettel, valamint a természet tér- és időbeli korlátozottságának képzetével, a heliocentrikus világnézet fosztotta meg hitelétől oly módon, hogy meghaladta azt a megszokott és a hétköznapi tapasztalattal megegyező világképet, amelyet ráadásul a bibliai legenda is alátámasztott. A Föld nem a véges Mindenség központja volt többé az ember szemében, hanem csupán a bolygók egyike a mindenség számtalan naprendszerének egyikében. Kopernikusz heliocentrikus rendszere, és azok a következtetések, amelyeket Giordano Bruno és más filozófusok vontak le belőle, megnyitották az emberi tekintet előtt az anyagi világ fizikai végtelenségét, s egyúttal új mércét teremtettek a földi folyamatok megítéléséhez.[6] A végtelenség kérdése, amely azelőtt a természetes számsor, a végtelen oszthatóság stb. matematikai képzeteivel kapcsolatban jelentkezett a filozófusok előtt, most átalakult, és ez a változás azt jelentette – legalábbis a materialista (tehát a természettudományos) világnézet számára –, hogy a szubsztancia problémája egybeolvad a természet, az anyag stb. szubsztancialitásának a problémájával, vagyis a filozófia új, tudományosan gazdagabbá vált elméleti alapon térhet vissza az ókoriak elképzeléseihez, akik azt tartották,

[6] M. A. Dinnyik helyesen hangsúlyozza a heliocentrikus tanításnak ezt a filozófiai értelmét: „Giordano Bruno világnézetének kiindulópontja, belső titka és végcélja az új ember volt – a reneszánsz embere, aki a középkori éj letűntekor meglátta a felkelő nap fényét, és tekintetét a határtalan Mindenség felé fordította... Bruno az igazságot a napfényhez hasonlítja. Ennek a hasonlatnak megvolt az értelme az új, heliocentrikus világképért, a régi, geocentrikus világkép ellen folytatott harcban" (*102,* 78–79).

hogy a végtelen kozmosz örökké létezik és örökösen szüli a jelenségek végtelen sokféleségét.

A teológia és az idealista tanok elleni harcában az újkori materialista filozófia eltávolodik az őselvről alkotott ködös képzetektől, az elvont, lényegében tautologikus tételektől (amilyen például a „semmiből semmi sem keletkezik" híres tétele), s a természettudományos felfedezések világnézeti feldolgozása révén egyre inkább megközelíti az objektív valóság problémájának tudományos megfogalmazását. A szubsztanciát, amelyet a naiv ókori filozófiai tudat csupán abszolút elsőnek tartott, az újkori filozófia már nem tekinti abszolút anyagnak, a Mindenség épületét „fenntartó" vagy létrehozó ősanyagnak.

A természet-szubsztanciának mint önmaga okának spinozai fogalma hatalmas távlatokat nyitott a világ anyagi egységének tudományos-filozófiai megismerése előtt. Spinoza szubsztanciájából azonban hiányzik a mozgás, az aktivitás. Leibniz erővel ruházza fel a szubsztanciát, sőt valójában erővé változtatja, de idealista módon szembeállítja a passzívnak minősített anyaggal, s mert nem mer szakítani a világegyetem teológiai értelmezésével, feléleszti a szubsztanciák pluralizmusának eszméjét, amely az eleve elrendelt harmónia feltételezését vonja maga után.

Locke a szubsztancia-fogalom bírálatát az érzékileg felfogható dolgok transzcendens lényegét hirdető idealista elképzelések ellen irányította. Locke elveti az érzékfölötti szubsztancia spekulatív, racionalista képzetét, azt állítja ugyanis, hogy minden valóságosat rögzíthetünk az érzékszervek, a megfigyelések és a kísérletek tanúvallomása alapján. Locke materialista követői azonosítják a szubsztancia fogalmát az anyag fogalmával, és Spinoza eszméjét továbbfejlesztve, megfogalmazzák az anyag önmozgásának rendkívül fontos tételét (D. Toland, a XVIII. század francia materialistái).

Az idealista szenzualizmus (fenomenalizmus) képviselői ezzel szemben elvetik a szubsztancia kategóriáját, mint Berkeley is teszi, aki egyfelől feloldja az anyagi világot az emberi érzékelésben, másfelől az érzékelések világának abszolút alapját és okát istenben véli megtalálni. Az objektív idealizmus az érthetetlen, sehol sem található, természetfölötti lényeg helyére a „világrészt" próbálja állítani,

amely szerinte a természet belső lényege és végső soron az emberben, az emberiség történetében nyilatkozik meg. Hegel tanításában a szubsztancia a szubjektum és az objektum mindent átfogó dialektikus egysége, a természetet és az embert alakító abszolút gondolkodás, az ellentétek egysége, a mozgás, a változás, a fejlődés egyetemes folyamata. Ezért, mondja Hegel, a szubsztancia nemcsak kezdete a valóság fejlődésének, hanem eredménye is. Ez a spekulatív koncepció – a fejlődési folyamat egyetemességének és lényegiségének dialektikus-idealista értelmezése – szubsztanciális jelleggel ruházza fel ezt a folyamatot. „A logika tudományá"-ban Hegel a szubsztanciát a lényeg egyik alapvető meghatározásának tekinti, a lényeget pedig úgy jellemzi, mint a kölcsönösen összefüggő kategóriák rendszerét. A szubsztancia fogalmát Hegel nemcsak a természetre alkalmazza, hanem a társadalomban is igyekszik kimutatni a szubsztanciális ellentéteket és egységüket. A hegeli esztétikában „szubsztanciális jellemekről" esik szó, akik a tragikus helyzetekben lépnek fel.

A dialektikus és történelmi materializmus, kritikailag összefoglalva a korábbi filozófia fejlődését és általánosítva az anyagi mozgásformák egymásba való átcsapásának természettudományos tételét, bebizonyítja, hogy a szubsztancia nem valamiféle különálló, abszolút lényeg, nem a sokrétű, változó valóság változatlan alapja. Spinoza szubsztancia-fogalma, mutat rá Engels, a jelenségek egyetemes kölcsönhatását fejezi ki (*1a*, 20, 504). Ennek a kölcsönhatásnak a dialektikus materialista értelmezése, az anyag mozgásformáinak egyetemes átváltozóképességén alapszik. „Ennek a kölcsönhatásnak a megismerésénél tovább vissza nem mehetünk – írta Engels – mert emögött már nincs semmi megismernivaló" (*1a*, 20, 504). A szubsztancia tehát az anyag és a mozgás egysége, egyetemes determinizmus, amely sokoldalúan nyilvánul meg a mozgásban, a változásban, a fejlődésben, az egymást kizáró ellentétek egységében, röviden, az anyaghoz immanens módon hozzátartozó önmozgás, önfejlődés szüntelen dialektikus folyamatában, amelynek sokrétű formái mind genetikai viszonylatban, mind az együttlétezés folyamatában egységet alkotnak. A szubsztancia mint abszolút szubsztrátum, mint az anyagtól és az anyag belső lényegét alkotó mozgás-

tól különböző valami: metafizikai absztrakció, amelynek tarthatatlanságát ma már teljességgel kimutatta a marxista filozófia és a természettudomány.[7] A szubsztancia a világ anyagi egysége, más szóval a világ anyagi egysége az, ami szubsztanciális, azaz időben és térben korlátlan, örök, abszolút és átfogó. „A világ egysége – írja Engels – nem létében van, noha léte egységének egyik előfeltétele, mivel előbb *lennie* kell, mielőtt *egységes* lehet. Hiszen a lét egyáltalán nyílt kérdés attól a határtól kezdve, ahol látókörünk véget ér. A világ valóságos egysége anyagiságában van, ezt pedig nem néhány szemfényvesztő frázis, hanem a filozófia és a természettudomány hosszas és hosszadalmas folyamata bizonyítja" (*1a*, 20, 46). Ez annyit jelent, hogy nemcsak a materialista filozófia, hanem a tudomány és a gyakorlat adatainak összessége is azt bizonyítja, hogy természeti és társadalmi jelenségeknek nincs kettős – evilági és túlvilági – létezésük, hogy semmi sincs a világon kívül, a világ felett vagy alatt, ahogy magában a világban sincs olyasmi, ami különböznék az emberiség által felismerhető és átalakítható folyamatokból. Persze, mutat rá Engels „a világrendszernek, amelyben élünk, pontos gondolati képmását megfogalmazni számunkra és minden idők számára is lehetetlenség marad" (*1a*, 20, 39). A probléma tehát nyitott marad a fejlődésben levő megismerés előtt, ennek eredményei révén

[7] Ennek ellenére a XX. századi idealista tanok jogosulatlan sematizmusnak, a valóságos apriorisztikus egységesítésének, spekulatív monizmusnak stb. bélyegzik a világ anyagi egységének az elismerését. Minthogy azonban a természettudomány alátámasztja a világ anyagi egységéről szóló materialista tételt, a modern idealizmus teljesen elveti a világ egységének eszméjét, és a pluralizmust állítva vele szembe, fenntartva a vallási tudathoz fűzött reményt. Így pl. James, aki a filozófia központi problémájának az egy és a sok fogalmát tartja, úgy véli, hogy a filozófiai monizmus elgondolható mozzanatai, noha gyakorlatilag bizonyos határokon belül igazolhatók, elméletileg mégsem alapozhatók meg. James bírálja a racionalista típusú objektív idealizmus tételeit, és a materializmus nyakába varrja őket. „A világ egysége, ahogyan értelmezni szokták – írja James –, fennkölt, de minden tartalmat nélkülöző elv" (*48*, 148). James pluralizmusa azonban, amelyet a „monizált lét" koncepciójával vél szembeállítani, nem rendelkezik semmiféle tudományosan bizonyított, pozitív tartalommal. Kimerül a monizmus tagadásában, amelyet James úgy értelmez, mint a dogmák elutasítását, a tudományos kutatás és ... a vallás szabadságának biztosítását. A neopozitivista ismeretelméleti pluralizmus semmit sem tesz hozzá ehhez a koncepcióhoz.

azonban immár egyszer s mindenkorra bezárult az idealista misztifikáció számára.

Ez hát az első filozófiai téma. Fejlődése törvényszerűen vezet a második filozófiai témához – *a szubjektum problémájához.* Már Prótagorász is kifejtette, hogy minden dolog mértéke az ember, és úgy vélte, hogy bármennyire különbözzenek is a különböző egyének észleletei, mindegyikük annak a létezésére utal, amit az érzéki észlelet tartalmaz. Ezért Prótagorász szerint a méz édes és keserű: a sárgaságban szenvedő keserűnek érzi a mézet, felfedezi benne a keserűséget, amelyet az egészséges ember nem vesz észre.

Prótagorász láthatóan nem állította szembe a szubjektumot az objektummal, jóllehet az érzéki tudatot a valóság kritériumának tekintette. Ebben a tudatban nem vett észre semmiféle szubjektív tartalmat: az utóbbi szerinte mindig az objektív valóságot tükrözi, reprodukálja. Az a nézet azonban, hogy a dolgok mértéke az ember, olyan premissza, amely magában rejti a valóság szubjektivista értelmezésének lehetőségét. Ez a lehetőség a továbbiakban különböző idealista tanításokban vált valóra.

Az ókori görögök nem dolgozhatták ki konkrétan filozófiai kozmológiájukat, mert nem rendelkeztek az ehhez szükséges természettudományos adatokkal és nem fejlődött még ki a fogalmak ismeretelméleti és logikai elemzése, amelynek segítségével ezt a problémát rendszerezetten fel lehetett volna bontani, hogy minden lehetséges irányban megvizsgálják. Az ókori természetfilozófusok közötti nézeteltérések, akárcsak az ősanyagra vagy az alapelemekre vonatkozó nézeteik, bizonyos értelemben szubjektív jellegűek voltak, vagyis inkább feltételezések, semmint tényekkel alátámasztott ismeretek. Nyilvánvalóan ez a körülmény magyarázza az ókori görög filozófiában a szofisták mozgalmával és Szókratész tevékenységével kapcsolatos fordulat ismeretelméleti forrásait.

A kozmológiai problémakört már a szofisták is elvetették, mert csak az érdekelte őket, ami közvetlenül összefügg az egyén életével. Szókratész elítéli a szofisták ítéletalkotási és bizonyítási módszereit, de lényegében véve folytatja és elmélyíti ezt a szofisták által kezdeményezett fordulatot a kozmosz filozófiájától az ember filozófiai vizsgálatához. Szókratész azt állította, hogy a filozófia

képtelen megoldani a kozmológiai problémákat, de ezeknek voltaképpen nem is kell magukra vonniok a bölcsesség kedvelőjének figyelmét, aki felismeri, hogy a filozófia lényege az ember önmegismerése. Egyébként a közelebbi vizsgálat során kiderül, hogy a külvilág megismerésének és az önmegismerésnek ez a szembeállítása, ugyanannak a szellemi szükségletnek a továbbfejlesztése, amely a filozófiai kozmológiát is létrehozta. A természetfilozófusok a külvilágnak, a világegésznek a mitológiától független szemléletére törekedtek, a szofisták és Szókratész pedig kidolgozták a mitológiától független filozófiai ember-szemléletet.

Szókratész tanításával kapcsolatban Hegel megjegyzi, hogy abban „a szubjektum magára vállalta a döntést" (*36a*, II, 63). Éppen ez a filozófiai kifejezése annak a mitológiaellenes tendenciának, amelyet a rabszolgatartó társadalom fejlődése hozott létre.

Szókratész számára a fő filozófiai kérdések az emberi lény természetére (lélek és test, élet és halál, az élet értelme, az ember rendeltetése stb.), a tudás, az igazság, az igazságosság természetére vonatkoznak. Igaz, Szókratészt nem érdekli az ember mint egyén, aki a többiektől különbözik, az ember a maga szubjektív vonatkozásában. Az emberi lényeget nem tekinti testi, érzéki, egyénített lényegnek. Tanítása szerint az emberi lényeg testetlen, halhatatlan, az emberi test pedig csupán a lelket gúzsbakötő, mulandó burok, amely a testi egyén halálával felbomlik és ezzel felszabadítja az el nem enyésző lelket. De ha a lélek belsőleg idegen az ember testi létezésétől, akkor mi a lényege? Erre a kérdésre Platón ad részletes választ: az ideák túlvilágának ismerete, ahonnan az emberi lélek az érzéki dolgoknak ebbe a számára idegen világába érkezett. Az emberi lelkek a transzcendensről alkotott ismeretek mennyiségében különböznek egymástól: más különbségeknek Platón nem tulajdonít fontosságot, mert azt tartja róluk, hogy a tudásból származnak. Ez a tudás azonban elszakad a valóságos, érzékileg felfogható világtól, amelynek jelenségei a legjobb esetben is csak azt segítik elő, hogy a lélek visszaemlékezzék arra, amit kezdettől fogva tud.

A szubjektumnak ezt az idealista-intellektualisztikus koncepcióját Platón nemcsak a tudásról és a tudás keletkezéséről szóló tanításában viszi végig következetesen, hanem esztétikájában és emó-

cióelméletében is. Az esztétikai megismerés útja a szépség testi, mulandó formájától a lelki szépséghez, ettől pedig a szépség transzcendens eszméjéhez vezet.

A szépnek ezzel a koncepciójával szervesen összefügg Platónnak az a kísérlete, hogy feltárja a szerelem transzcendens lényegét, mint olyan érzelemét, amely az egyéni, az egyes iránti vonzalommal összeegyeztethetetlen abszolút szépre irányul. A szeretetre méltó szépség, mondja Platón, „nem ... úgy nyilatkozik meg ... mint egy arc, vagy kéz, vagy másvalami testrész; sem nem úgy, mint valami beszéd, vagy tudomány és nem is fog valami más dologban létezni, teszem azt valami élőlényben a földön, vagy az égben, vagy bármi másvalamiben – hanem magamagában mindig egy és ugyanaz s minden más szépség benne részesedik, úgyhogy amíg más szép dolgok születnek és elenyésznek, ez sem nem nagyobbodik, sem nem kisebbedik, sem egyáltalán semmi változást nem szenved" (70, II, 646).

Amikor tehát az ógörög filozófia felvetette a szubjektum kérdését, még nem különítette el elég határozottan az emberi szubjektivitást, helyesebben szólva, még nem állította szembe a szubjektívet az objektívvel.[8] Ennek a megközelítésnek felel meg a jellemző szóhasználat is: a szubjektum szó meghatározott tulajdonságok hordozója, a szubsztrátumot, a szubsztanciát jelöli, valamint az ítélet alanyát. Következésképpen a szubjektum az, amit az újkorban objektumnak kezdtek nevezni. Ez nyomja rá a bélyegét arra a módra, ahogyan felvetik az ember kérdését, akinek specifikus sajátosságait úgy értelmezik, mint egy lélekkel, érzékszervekkel és testi jegyekkel stb. rendelkező objektum különleges tulajdonságait.

Az európai középkor filozófiája ugyanehhez a szóhasználathoz igazodik, de már túllépi az emberi személyiség ókori felfogásának ha-

[8] Úgy gondoljuk, hogy a vélekedés szerinti és a valódi létező démokritoszi szembeállítását nem szabad filozófiai szubjektivizmusnak tekintenünk. Démokritosz nem az objektív valóságát tagadja annak, amit a közvélemény elismer, hanem az alapját, az okát igyekszik feltárni. Az atomisztikus hipotézist Démokritosz arra használja fel, hogy megmagyarázza a szilárdat és a folyékonyat, a súlyosat és a könnyűt, a meleget és a hideget, vagyis éppen azt, amit vélekedés szerinti létezőnek neveznek.

tárait. A személyiségnek ugyanis szabad akaratot tulajdonít, s ezt rendszerint az önkénnyel azonosítja, vagyis eltérésnek tekinti az isten által megállapított rendtől. Az emberi szubjektivitásnak ez a negatív jellemzése tökéletesen megfelel annak a középkori nézetnek, hogy az ember testi, érzéki természeténél fogva vonzódik a rosszhoz.

A szubjektum kérdésének újfajta felvetésével találkozunk a XVII. századi polgári filozófiában. E filozófia kialakulása azt a harcot tükrözte, amelyet a polgárság vívott az emberi személyiségnek a hűbériség bilincseiből való kiszabadulásáért. Descartes az emberi értelmet csalhatatlan bírónak nyilvánítja az igazság és a tévedés minden kérdésében, mivel az értelem a dolgok világos és pontos elképzelésének minden kétséget kizáró képessége. Descartes szerint a tévedések oka a szabad akarat, amely független az értelemtől és a vágyat részesíti előnyben az igazsággal szemben. Descartes-nak ez az akaratról vallott nézete közel áll Duns Scotuséhoz, és azt a célt szolgálja, hogy felmagasztalja az emberi értelmet, amelyet ily módon felment a tévedésekért viselt felelősség alól. Az értelem nem ismer el semmiféle tekintélyt: csak önmagában, axiomatikus igazságokat feltáró saját intuíciójában bízik. Ezek az igazságok alapozzák meg összes következtetésen nyugvó ismereteinket, amelyeknek a matematika az eszményképük. Az első ilyen abszolút, axiomatikus igazság, a „gondolkodom, tehát vagyok" tétele. Minden mást kétségbe kell vonnunk, legalábbis addig, amíg létezése ebből az alapvető, intuitív premisszából kiindulva logikusan be nem bizonyosodik.

Descartes felmagasztalja a kritikusan gondolkodó emberi személyiséget mint a megismerés szubjektumát, az ember erkölcsi természetéről alkotott képzetei azonban nem mentesek a középkori előítéletektől: az erkölcs alapjának a vallást tartja, minthogy az akaratot az értelemtől való függetlensége képtelenné teszi arra, hogy alávesse magát az értelem tekintélyének. Az akaratnak másfajta tekintélyre van szüksége: a vallásra, a jó hagyományokra és az állam megszabta rendre.

Szemben az elvont, racionalista emberfelfogással, amely az érzékiséget, az indulatokat az emberi lényeg alacsonyrendű, csaknem állati megnyilvánulásának tartja, a XVII. és főleg a XVIII. századi

materializmus a szubjektumról szóló empirista elméletet dolgozza ki, abból a szenzualista tételből kiindulva, hogy az ember ismeretei és egész emocionális élete a külvilág érzéki észleleteiből származnak. A mechanisztikus materializmus úgy kezeli az embert, mint természeti testet, amely természeti törvényeknek engedelmeskedik. Ez az elképzelés az embernek a környező valóságtól szükségszerűen meghatározott „természeti" lényeget tulajdonít, és humanista módon rehabilitálja az érzéki emberi életet, amelyet a vallás elítélt, a XVII. századi racionalizmus pedig nyilvánvalóan lebecsült.

Lamettrie, Spinozától eltérően, elvetette az értelmi és az érzéki szembeállítását, és azt bizonyította, hogy az érzéki élet sok színű és bővérű, de ugyanakkor értelmes és természetes is lehet, és annak is kell lennie. „Én nem moralizálok, nem prédikálok, nem szónoklok, csak magyarázok" – mondja Lamettrie (*53*, 334). És amidőn azt magyarázza, hogy „az ember olyan gép, amelyet parancsolóan irányít a feltétlen fatalizmus" (*53*, 14), távol áll tőle az a szándék, hogy a keserves emberi sorson siránkozzék. Ellenkezőleg: úgy véli, hogy az érzései által determinált ember boldog lehet, hiszen saját ítélőképessége is lényeges tényezőként vesz részt ebben a determinációban. Ezért az ember nem egyszerűen gép, hanem „olyan Gépezet, amely saját maga húzza fel magát; eleven képe az örök mozgásnak"[9] (*53*, 410).

Diderot, aki számos kérdésben határozottan nem ért egyet Lamettrie-vel, és elődjétől eltérően azt állítja, hogy az ember nem gép, ennek ellenére nem tud megszabadulni a mechanisztikus analógiáktól: „Az ember érző és emlékező zeneszerszám" (*21*, 218). Diderot itt olyan zongorához hasonlítja az embert, amelynek billentyűin a természet játszik.

Véleményünk szerint a filozófiatörténeti irodalom egyáltalán nem mutatja meg eléggé, hogy a mechanisztikus materializmus központi problémája az emberi szubjektum. A filozófiai mechanicizmus lényegét nem szűkíthetjük a természet mechanikus magyarázatára: ezzel a természettudomány foglalkozott. A materialista filozófia továbbfejlesztette a természettudomány módszertani elveit, és közvetlenül

[9] A szerző kiemelése.

az emberre, a társadalomra alkalmazta őket. Spinozánál a természetről szóló tanítás csupán a rendszer bevezetése, alapjainak kifejtése, a rendszer legfőbb tartalmát viszont az ember és az emberi szabadság problémája jelenti, amellyel Spinoza az „Etika" háromnegyed részében foglalkozik. Hobbes szintén azt tekinti fő feladatának, hogy kidolgozza az emberről (az állampolgárról) és a társadalomról szóló tanítást. Locke alapvetően ismeretelméleti tartalmú tanítása mindenekelőtt az emberi érzékiségről szól, amelyben a filozófus nemcsak minden emberi tudás alapját, hanem az erkölcsiség forrását is látja.

Marx és Engels hangsúlyozzák, hogy a XVIII. századi francia materializmus tanában központi helyet foglalnak el az emberi élet problémái. Helvetius filozófiáját jellemezve többek közt az alábbiakra mutatnak rá: „Az érzéki tulajdonságok és az önszeretet, az élvezet és a jól felfogott személyes érdek az alapja minden morálnak. Az emberi intelligenciák természetes egyenlősége, az ész haladásának és az ipar haladásának az egysége, az ember természetes jósága, a nevelés mindenhatósága – ezek rendszerének fő mozzanatai" (*1a*, 2, 128). Úgy tűnhet, mintha Holbach filozófiájában, amelynek legteljesebb kifejtését „A természet rendszere" tartalmazza, az ember, a társadalmi élet problémája másodrendű helyre szorulna. Elég azonban arra emlékeztetnünk, hogy a természetről szóló tanítás tulajdonképpen csupán a mű első részének első öt fejezetét teszi ki. „A természet rendszere" első részének további tizenkét fejezete, akárcsak az egész második rész, az emberi természettel és a vallással mint az emberi természetet eltorzító előítéletek rendszerének bírálatával foglalkozik. Ami Holbach egyéb műveit illeti, azok mind társadalmi problémákat elemeznek és a polgári humanista eszményeket alapozzák meg. Elmondhatjuk, hogy a természet a francia materialistákat mint az emberi élet közvetlen alapja érdekli, amelynek érzéki bizonysága, tanulmányozása rácáfol a vallásos világképre.

A XVIII. századi francia materializmus a forradalmi polgárság ideológiája, amelynek antifeudális, humanista pátosza meghatározza filozófiai problematikáját. Éppen ezért a francia materialisták tanításának legfontosabb kérdése végső soron az emberi *érdekek* kérdése, amelynek felvetésével egy lépéssel továbbjutnak a XVII. századi materialistákhoz képest, akik az embert a külső hatásokat el-

szenvedő és rájuk válaszoló természeti test analógiájára jellemezték. A francia materialistáknál az embernek *saját* érdeke van, s ezt saját érdekében kell megvalósítania.

A marxizmus megalapítói, összefoglalva a francia materialisták alaptételeit, ezt írják: „Ha a jól felfogott érdek az elve minden morálnak, akkor az a feladat, hogy az ember magánérdeke egybeessék az emberi érdekkel. Ha az ember materialista értelemben nem-szabad, vagyis szabad, de nem azon negatív erő révén, hogy ezt vagy azt elkerülheti, hanem azon pozitív hatalom révén, hogy igazi egyéniségét érvényesítheti, akkor nem az egyesen kell büntetni a bűntettet, hanem a bűn társadalomellenes forrásait kell elpusztítani és mindenkinek meg kell adni a társadalmi teret lényegi életmegnyilvánulása számára. Ha az embert a körülmények alakítják, akkor a körülményeket emberiekké kell alakítani" (*1a*, 2, 129).

Marx és Engels ezzel kapcsolatban rámutatnak az utópikus szocializmus és a francia materializmus kapcsolatára.

A klasszikus német idealizmus, amelyben a polgári humanizmus problematikája a gazdaságilag és politikailag elmaradott Németország objektív fejlődési feltételeinek megfelelően módosul, az elvontan értelmezett ismeretelméleti és etikai embereszmény szemszögéből vizsgálja a szubjektum problémáját. Kant elveti az emberi természetről szóló materialista tanítást az összes belőle eredő következtetésekkel együtt. De nem elégíti ki a XVII. századi racionalizmus által alkotott szubjektumfelfogás sem. Kant filozófiája az emberi *Én* megismerő képességeinek gyökeres átértékelése, s egyúttal az erkölcsiség alapjaira vonatkozó kérdés elvileg új módon történő felvetése. Kant mindkét vonatkozásban ellentétbe kerül nemcsak a XVII–XVIII. századi materialistákkal, hanem a racionalista idealizmussal is. Tagadja az intellektuális intuíció lehetőségét, a tudattól független világ megismerhetőségét és (az ítélőképességtől határozottan elválasztott) értelemnek arra irányuló képességét, hogy megoldja az előtte álló elméleti (pontosabban: filozófiai) feladatokat. Kant szerint a megismerést a jelenségek világa korlátozza; ezeket az emberi ítélőképesség és a képzelet teremtő ereje alakítja ki az érzékletek káoszából, amelyeket az érzéki mivoltunkat izgató, megismerhetetlen „magánvaló dolgok" váltanak ki. Descartes-nak és követőinek ta-

nítását Kant a tapasztalatfeletti tudásra irányuló, alaptalan igényük miatt bírálja; a tapasztalatfeletti tudáshoz sorolja a szubjektumtól független valóság – véleménye szerint – nem lehetséges ismeretét is.

Kant agnoszticizmusa – saját beismerése szerint – korlátot szab az értelemnek, hogy helyet szorítson a hitnek. Kant azonban Descartes-tal ellentétben azt állítja, hogy nem a hit az erkölcsiség alapja, hanem ellenkezőleg, a vallás gyökerezik az erkölcsi tudatban. Következésképpen Kant az erkölcs vallási indokolásával a vallás erkölcsi indokolását állítja szembe. Kant tanítása szerint az ember nem azért lehet erkölcsös, mert vallásos, hanem azért válik vallásossá, mert erkölcsi tudata van. Az erkölcsi tudat autonóm, vagyis független minden egyébtől, többek között az érzéstől, az érdektől, a vallástól is. Csupán önmagának veti alá magát, csupán saját hangjára hallgat, saját a priori formája határozza meg: a kategorikus imperatívusz, amelynek engedelmeskedik, ha valóban erkölcsös. Az ember potenciális erkölcsi ereje felülmúlja megismerőképességét. Descartes szemében az emberiség egyetlen intellektuális eszménye az elméleti értelem volt, a tiszta és világos gondolkodás, amely minden létező felfogására képes; Kant szerint viszont az egyedül lehetséges eszmény a gyakorlati ész (a tiszta erkölcsi tudat), amely szabadon engedelmeskedik a belső lényegéhez tartozó erkölcsi törvénynek. Ezért, mondja Kant, a filozófia legfőbb rendeltetése: segíteni az embernek, hogy méltóképpen elfoglalja a világban kijelölt helyét, megtanítani őt arra, hogy „milyennek kell lennie ahhoz, hogy ember legyen".

Fichte, Kant művének közvetlen folytatója, megpróbálja leküzdeni a kantianizmus és a klasszikus racionalizmus ellentmondását. Tanításának középpontjában a szubjektum szubsztancialitása áll. A kanti transzcendentális appercepcióból indul ki, de Kanttól eltérően úgy értelmezi az embernek saját *Én*je *a* priori tudatosítását, mint intellektuális intuíciót, amelynek segítségével az empirikus szubjektum öntudatában feltárul az abszolút *Én* – a lehetséges történelmi fejlődése teljes terjedelmében felfogott emberiség korlátlan elméleti és gyakorlati hatalmának misztifikált kifejezése. A potenciális végtelenség aktuális végtelenné változik, s ez abban a mértékben valósítja meg, ahogyan az emberi egyének és célszerű egyesülésük (a társadalom) tudatosítják mindenható *Én*jüket, amelyben azo-

nosul az értelem és az akarat, vagyis az akarat értelmes, az értelem pedig nem csupán tudás, hanem egyetemes, mindent teremtő gyakorlati tevékenység. A csalhatatlan karteziánus értelem a fichtei abszolút szubjektumban valósul meg, amely az *Én*-től különböző valóságot (a *nem-Ént*) úgy hozza létre, mint saját alkotótevékenységének szükségszerű feltételét és anyagát. A kanti megismerhetetlen dolog ily módon elesik, és az emberiség, Fichte tanítása szerint, nem csupán a jelenségek világának, hanem az egész világegyetemnek és így önmagának is teremtője. Ebből a szemszögből nézve a filozófia igazi tárgya az abszolút *Én,* ez a kiindulópont és egyben a betetőzés, a filozófiát tehát úgy kell értelmeznünk, mint minden tudás és alkotás elveinek tudományát, vagyis mint tudománytant.

Hegel az objektív, dialektikus idealizmus álláspontjáról dolgozza át Fichte szubjektív idealista tanítását az abszolút *Én*-ről. A szubsztanciát, tanítja, szintén mint szubjektumot kell felfognunk. Az abszolút szubjektum összeolvad az idealista módon értelmezett spinozai szubsztanciával, a természet (az „abszolút eszme") szubsztancialitása pedig az emberiség (az „abszolút szellem") szubsztancialitásába fejlődik át.

Mindezekben a jelentős spekulatív-idealista tanításokban az empirikus emberi szubjektum feloldódik nembeli lényegében, az emberiségben. A „szubjektív szellem" (antropológia, fenomenológia, pszichológia) Hegel szerint csupán az emberi lényeg fejlődésének legalsó foka. Magasabb fokon áll, amint Hegel „A szellem filozófiájá"-ban bizonyítja, az állam; az emberi fejlődés legmagasabb és végső foka pedig az „abszolút szellem" – a művészet, a vallás, a filozófia (az utóbbi Hegel szerint magába foglalja a filozófiailag kifejtett tudományokat is). A klasszikus német idealizmus igyekszik történeti fejlődésében feltárni az egyéni és a társadalmi egységét, megpróbálja a történelmi haladást az emberi személyiség kifejlődéseként felfogni, ám a személyiség elvont, idealista koncepciója óhatatlanul elszegényedik annak következtében, hogy a személyiség és az emberi tevékenység idealista módon a tudatra, az öntudatra és a tudásra korlátozódik. Az egyéni a társadalmival azonosul, s ezen az azonosságon belül a különbség a dialektikus megszüntetés tárgyává lesz. Az egyének egymáshoz való viszonyai ebben a koncepcióban csupán az össz-

emberi cél megvalósításának eszközei, vagyis önmagukban, pusztán mint emberi viszonylatok, minden önálló jelentőséget nélkülöznek. Az egyén véges öntudata elvész az emberiség végtelen öntudatában, amely a maga részéről a racionalista módon átalakított isten önkifejezésévé süllyed. A szellemi és az anyagi idealista szembeállítása „dialektikusan" kiiktatja az embereknek a természethez való reális viszonyát. A természeti oldal, s ezen belül az ember „természeti" lényege Hegel szemében elidegenedett, saját valódi lényegének meg nem felelő lét.

Feuerbach nem alaptalanul gondolta, hogy filozófiai antropológiája a materialista következtetést vonja le a **klasszikus német idealizmus** történetéből. Tüzetesen megvizsgálja a szellemi mozzanat spekulatív-idealista értelmezésének fejlődését, amely véleménye szerint elkerülhetetlenül ahhoz a következtetéshez vezet, hogy amit eredetileg istennek, majd történetileg fejlődő világésznek tekintettek, az valójában az ember és csakis az ember. A kereszténység lényegének filozófiai elemzése arról győzi meg Feuerbachot, hogy a vallás, amit a francia materialisták összeegyeztethetetlennek tartottak a „természetes" emberi érzékekkel és a józan ítélőképességgel, voltaképpen az ember érzéki lényegének elidegenedett léte. Az emberi lénynek ez az ellentmondásos megkettőződése nem az önmagában vett érzékiségből ered, hanem a boldogsághoz útját nem találó szenvedő emberi lényegből. Az ember Feuerbach számára kiindulópont mindannak megértéséhez, ami a társadalomban létezik, bármennyire ellentmond is ez az emberi érzékelésnek és értelemnek. Mi több, Feuerbach úgy véli, hogy az emberi lényeg megragadása révén foghatjuk fel a természetet is, mert a természet éppen a maga legmagasabb rendű teremtményében, az emberben fogja fel és érti meg önmagát. Feuerbach filozófiai antropológiává változtatja a filozófiát, és ily módon összegezi materialista elődeinek azt a törekvését, hogy elutasítsák a természetfölöttit és az emberfölöttit mint az elidegenedett emberi tudat termékeit, s megértsék az ember és a természet egységét. Ez az egység azonban a társadalmi termelés, amelynek valódi jelentősége csupán történeti fejlődése során mutatkozik meg. S a Marx előtti materializmus, amely csupán a természet materialista (és többnyire metafizikus) szemléletére korlátozódott, nem

találta meg a magafelvetette kérdés megoldását. Ez a megoldás egyedül a történelmi materializmus álláspontjáról lehetséges.

Röviden felvázoltunk két alapvető filozófiai témát, s egyúttal jeleztük a harmadikat is: a *szubjektum–objektum* viszonyt. Plehanov rámutat, hogy a materializmus és az idealizmus ellentéte elszakíthatatlan kapcsolatban van a szubjektum–objektum probléma megoldásának különböző megközelítésével:

„Aki az objektumtól indul el, az – hacsak elegendő képességgel és merészséggel rendelkezik a következetes gondolkodáshoz – eljut a *materialista világszemlélet* valamely válfajához. Akinek a *szubjektum* szolgál kiindulópontjául, az – szintén abban az esetben, ha nem fél végigjárni ezt az utat – ilyen vagy olyan árnyalatú *idealista* lesz" (*71*, 615). A szubjektum–objektum probléma természetesen nem csupán ontológiai, hanem ismeretelméleti probléma is. Ebben a minőségében a XIX. század közepétől kezdve fejlődik a leggyorsabban, amikor a filozófiában általánosan felismerik az ontológiai premisszák ismeretelméleti megalapozásának szükségességét. A gyakorlatról szóló filozófiai tanítás szintén a szubjektum–objektum problémának ismeretelméleti (a marxizmusban pedig történelmi materialista) továbbfejlesztése. A filozófia ebből a szemszögből nézve a megismerő gondolkodás mozgása az objektumtól (az anyagi valóságtól) a származéknak tekintett szubjektum felé, vagy ellenkezőleg, a szellemiként értelmezett szubjektumtól annak ellentéte, az anyagi felé.

A Marx előtti filozófia klasszikusai többnyire tudatában voltak ennek az elkerülhetetlen alternatívának. Így például Schelling „A transzcendentális idealizmus rendszere" című munkájában azt írta, hogy a filozófiának, amely rendszerezett formában fejti ki tételeit, csak két útja lehetséges: „vagy az objektívet fogadjuk el elsődlegesnek, s azt kérdezzük: miképpen járul ide a szubjektív, amelynek egyeznie kell az előbbivel . . ." (*8ob*, 7). *„Vehetjük azonban elsődlegesnek a szubjektívet is* – folytatja Schelling –, *s akkor a feladat annak magyarázatára szorítkozik, hogy honnan származik ez az elsődlegességgel megegyező objektivitás"* (*8ob*, 9). Schelling – amint ismeretes –, annak ellenére, hogy világosan tudatában volt e kétféle megközelítés gyökeres ellentétének, megpróbálta összeegyeztetni őket, mégpedig idealista alapon. Természetfilozófiájában a

szubjektív és az objektív abszolút azonosságaként értelmezett objektumtól (az azonosságot a világszellem öntudatlan állapotának tekinti) ér el a szubjektumhoz, vagyis az emberi intellektushoz. „A transzcendentális idealizmus rendszere" című művében ellenkező, de szintúgy idealista megközelítést választ: az emberi *Én*-ből, a szubjektivitásból indul ki, s így keres magyarázatot az emberi tudásban meglevő objektívnek a genezisére.

Hegel elveti a szubjektum és az objektum eredeti, abszolút azonosságának schellingi eszméjét, és azt bizonyítja, hogy a gondolkodás és a lét azonossága, amit rendszerének kiindulópontjaként posztulált, dialektikus természetéből következően mindig magába foglalja a szubjektum és az objektum különbözőségét. Az abszolút gondolkodás, amely minden létező egyetemes lényege, ebből eredően a gondolkodásról való gondolkodás: tehát azonos mértékben szubjektum és objektum. Így Hegel, Schellinghez hasonlóan, kizárta azt az alternatívát, hogy vagy a szubjektumból, vagy az objektumból kell kiindulni. A valóságot mint szubjektum–objektumot értelmezte. Mindamellett Hegel, mint minden idealista, a szubjektívet, a szellemit választotta kiindulópontul.

Ezekre a klasszikus példákra azért tértünk ki, hogy kimutassuk a filozófia téma állandó módosulását a filozófiai ismeret fejlődésében. Amikor az objektumról esik szó, némelyek a létre gondolnak, mint a szubjektumtól függetlenül létező, abszolút valóságra, mások viszont azt tartják, hogy az objektum olyasvalami, amit a tudat már kiemelt a létből, ezért különbözik az önmagában vett léttől, és csak a szubjektum számára létezik, megint mások az objektum és a szubjektum elvi szétválasztását támadják, amelyet mesterségesnek, másodlagosnak, szubjektívnek stb. tartanak. A szubjektív idealizmus az objektumnak a megismerő szubjektumtól való függetlenségével a kettő korrelatív viszonyát állítja szembe. Avenarius tanításában ez az „elvi koordinációs" hivatott tökéletesíteni a berkeleyizmust, amely a szubjektumot az objektumtól (anyagtól) független szellemi lényegnek tartja. Avenarius ezzel szemben azt állítja, hogy a szubjektum lehetetlen objektum nélkül, de objektum (objektív valóság) sem létezhet az *Én*-től függetlenül. Ez a Berkeley idealizmusán eszközölt módosítás nem érinti annak alapvető tételét, mivel az objek-

tív valóságot (amelyet csupán a megismerés lehetséges tárgyaként értelmez) a szubjektum által meghatározottnak tartja.

A filozófia tematikája tehát tartalmának meghatározott felfogását, értelmezését is magába foglalja; témái és „altémái" minduntalan variálódnak azoknak a lehetőségeknek a megvalósulása folytán, amelyek a filozófiai tematikának és interpretációjának egységében rejlenek. Ezeket a változatokat végső soron magának a filozófiai tudásnak a fejlődése és alapvető irányzatainak harca határozza meg.

Heinrich Rickert két alapvető bölcseleti módszert különböztet meg: az objektiválót és a szubjektiválót. Az objektiváló filozófia az embertől függetlenül létező világ fogalmából indul ki, és minden szubjektívet, beleértve a pszichikait is, a világ alkotórészének és a világ törvényeihez igazodónak tekint. Könnyű megérteni, hogy Rickert szerint az objektiváló filozófia, amely állítólag nem vesz tudomást a szubjektumról, mindenekelőtt a materializmus. Mellesleg Rickert, mint szubjektív idealista, az objektiváló filozófiához sorolja az általa panpszichizmusnak nevezett panteizmust is (lényegében véve az objektív idealizmusról van szó, amely Rickert szemében, az újkantiánus „tudományos idealizmus" álláspontjáról nézve, naivnak látszik). Úgy véli, hogy az objektiválás a természettudományban teljesen indokolt ugyan, de a filozófiának semmit sem nyújthat, mivel ennek leglényegesebb tartalma az axiológiai problematika. „Csak a szubjektivizmus nyújt számunkra – állítja – egységes fogalmat a világról, olyat, amely fényt derít a világhoz való viszonyunkra, az objektivizmus ellenben csak kiélezi a világproblémát, a végtelenségig mélyíti az élet és a tudomány közötti szakadékot" (75, 27.) Nem nehéz felismerni, hogy az objektiválás és a szubjektiválás újkantiánus szembeállítása abból az elképzelésből indul ki, hogy az objektum és a szubjektum egyformán logikai konstrukciói a megismerő gondolkodásnak, amely a priori formái segítségével átalakítja az ember számára egyedül hozzáférhető valóságot: az érzékletek rendezetlen áradatát. A megismerés elrendezi az emberi érzékleteknek ezt az áradatát, világot – vagyis az újkantiánus tanítás szerint meghatározott konstrukciót – formál belőle, minthogy a világ nem létezhet másképp, mint a résztudományok tárgyaként. Ezért a szubjektiválást vagy az érzékileg felfogható valóság szubjektív idealista inter-

pretációját olyan filozofálási módszer jellemzi, amely véglegesen kiiktatja a naiv realizmus illúzióit. Valójában csupán az egyik illúziót cserélik fel a másikkal.

A marxista filozófia a szubjektum és az objektum dialektikus egységének elismeréséből indul ki. Ez az egység sokrétű. A szubjektív – az ember, a tudat, az öntudat és a megismerés – az anyagi világ fejlődésének terméke. A szubjektív objektív tartalmat foglal magába, amennyiben objektív valóságot tükröz. A szubjektív létezése az emberi tudattól független, objektív tény. Következésképpen a szubjektív és az objektív ellentéte is viszonylagos. „A szubjektív és az objektív között van különbség – hangsúlyozza Lenin –, DE ENNEK IS MEGVANNAK A HATÁRAI" (*2a*, 38, 80).

A marxista filozófia különválasztja az objektív minőségileg különböző formáit, és ennek megfelelően tárgyalja a sokrétű szubjektív–objektív viszonyt is. Az objektív mindenekelőtt a szubjektumtól független valóság, s az a körülmény, hogy a szubjektum számára csak akkor létezik, ha az utóbbi maga is létezik, természetesen nem feltétele saját létezésének. Az objektum mint ismeretelméleti kategória feltételezi az objektív valóság bizonyos töredékeinek elkülönítését a megismerés folyamatában. Ha ezt a kiemelést a megismerő szubjektum hajtja végre, akkor az objektum a megismerési folyamat tartalmaként lép fel. De az objektív világban továbbra is létezik, függetlenül az ember akaratától és tudatától. Nincs itt semmiféle „elvi koordináció", amiről Avenarius beszélt: korrelatív viszony csupán a szubjektum és a megismerés vélt objektuma között áll fenn. Még az elvont objektumok is az objektív valóság idealizált tükröződései, tehát alapvető tartalmukat tekintve objektívek.

Az objektív a szubjektumban is létezik, mégpedig nem csupán abban az értelemben, hogy az ember – a maga biológiai, antropológiai, társadalmi jellemvonásaival – maga is objektív valóság, mint az anyagfejlődés bármely terméke. Létezik ismeretelméletileg objektív is: az objektív igazság, a külvilág érzéki és logikai tükrözésének törvényszerűségei.

Ám az ember nemcsak tükrözi a külvilágot, hanem át is alakítja, s ezáltal olyasvalamit hoz létre, ami ebben a világban sohasem létezett: a „második természetet", a társadalmat. Amit az ember a ter-

mészetben létrehoz, az természeti törvényeknek engedelmeskedő objektív valóság. Itt azonban „kettős alárendeltséggel" találkozunk, minthogy az ember gépeket, épületeket tervez, új anyagokat hoz létre, vagyis olyan objektív folyamatokat irányít, amelyeknek a lényege független az akaratától és tudatától. A munkaeszköz, mondotta Marx, „természeti anyag, amelyet az emberi akaratnak a természet fölött gyakorolt uralma szervévé, vagy ennek az akaratnak a természetben történő végrehajtása szervévé változtattak" (*Ig*, 594). A társadalom termelőerői a társadalmi munka által átalakított elemi természeti erők, amelyek emberi erővé, vagyis a társadalmi-történelmi folyamat alanyának erőivé váltak. Az ember megváltoztatja a természetet, és ezáltal új objektumokat hoz létre. „A természet – írta Marx – nem épít gépeket, mozdonyokat, vasutakat, villamos távírókat . . . stb. Mindez az emberi tevékenység terméke" (*Ig*, 594).

Az objektív a társadalmi-történeti folyamatban az egymást váltó emberi nemzedékek tevékenységének objektiválódását testesíti meg. Ez az objektivitás specifikus: a társadalmi fejlődést meghatározó társadalmi feltételeket (a termelőerőket és a termelési viszonyokat) az emberek hozzák létre az emberiség története során. Ez újfajta ontológikus viszony az objektum és a szubjektum között, amilyen nincs a természetben: itt a szubjektív és az objektív az egymásba átcsapó ellentétek egysége. A marxista filozófia tehát gyökeres újdonsággal gazdagítja ezt a harmadik alapvető filozófiai témát is.

Így hát anélkül, hogy elismernénk valamely minden eddigi filozófiai tanra nézve egységes kutatási tárgyat, mégis sikerül kiemelnünk a filozófia tárgyi területét, amely történetileg változik a filozófiai ismeret specifikuma által meghatározott keretek között. Egyetlen alapvető filozófiai témát sem lehet kizárni, vagy teljesen elszigetelni a többitől. Némely filozófiai tanítás azonban főleg az objektum, az objektív valóság, a lét problémáit dolgozza fel, mások ezzel szemben a szubjektum, a szubjektív kutatására korlátozzák a filozófiai tárgyat, megint mások pedig a szubjektum–objektum viszonyára. A marxista filozófia minden alapvető filozófiai témát egyformán lényegesnek és egymással szerves kapcsolatban levőnek tekint.

3. A DIALEKTIKUS ÉS TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS TÁRGYÁRÓL

A marxista filozófia elvileg különbözik minden korábbi és ma létező filozófiai tanítástól. A filozófia forradalma, amelyet a marxizmus hajtott végre, egyben a filozófia tárgyának minőségi megváltozását is jelenti. A hagyományos filozófiai tematika nem esik el, hanem gyarapszik, sokoldalúan fejlődik a természet, a társadalom és a megismerés dialektikus-materialista értelmezése alapján.

A dialektikus és történelmi materializmus a tudományos eredményeknek és a társadalmi gyakorlatnak elvileg új, a korábbi filozófiától lényegileg idegen értékeléséből indul ki. A társadalmi viszonyok kommunista átalakításának filozófiai megalapozása, az egyenes, nyílt, harcos pártosság gyökeresen megkülönbözteti a dialektikus és történelmi materializmus tárgyát, problematikáját és feladatait a múlt filozófiai tanaitól, amelyeknek alapvető jellemvonásai fennmaradtak a modern polgári filozófiában is.

A filozófia és a szaktudományok (társadalom- és természettudományok) elhatárolódása a legnagyobb mértékben progresszív történelmi folyamat volt, melynek során kialakultak a tudományos filozófia megteremtésének és tárgya tudományos értelmezésének előfeltételei. A marxizmus összefoglalta ezt az elhatárolódási folyamatot, amelynek révén sikerült feltárni mindazoknak a filozófiai tanoknak a tarthatatlanságát, melyek a dolgok természetéről kialakult általános elképzelésekből kiindulva próbáltak magyarázatot adni a konkrét, meghatározott természeti és társadalmi jelenségekre. Egyébként nemcsak a filozófia, hanem a természettudomány előtt is az a feladat állt, hogy leküzdje az ilyenfajta módszertani megközelítést, vagyis tudatosítsa azt, hogy az általános kérdésekre adandó válasz szükségszerű előfeltételként követeli meg a részkérdések megoldását. Lenin rámutatott: „Legszembetűnőbb jele a metafizikának, amivel minden tudomány kezdte, az, hogy amíg nem jutottak el odáig, hogy hozzáfogjanak a tények tanulmányozásához, mindig a priori állítottak fel általános elméleteket, s ezek mindig meddők maradtak, A metafizikus vegyész, aki még nem értett ahhoz, hogy a tények alapján tanulmányozza a vegyi folyamatokat, kiagyalt egy teóriát

arról, hogy miféle erő a vegyrokonság. A metafizikus biológus azt magyarázgatta, hogy mi az élet és az életerő. A metafizikus pszichológus azt fejtegette, hogy mi a lélek. Már maga ez a módszer is képtelenség volt. Nem lehet a lélekről elmélkedni, mielőtt meg nem magyaráztuk az egyes pszichikus folyamatokat: itt a haladásnak éppen abban kell állnia, hogy elvetjük a lélek mibenlétéről szóló általános elméleteket és filozófiai konstrukciókat, hogy tudományos alapra tudjuk fektetni az egyes pszichikus folyamatokra jellemző tények vizsgálatát" (*zb*, 1, 130).

Természetesen hibát követnénk el, ha ezeket a szavakat úgy értelmeznénk, mintha a „mi az anyag?", „mi a természet?", „mi az ember?", „mi a lélek?" stb. kérdések teljesen értelmetlenek volnának. Ezek a kérdések megoldatlan problémák maradtak mindaddig, amíg az anyag specifikus mozgásformáinak, az emberi történelemnek, a pszichikai folyamatoknak a szakkutatása le nem rakta az általános filozófiai kérdések konkrét és megalapozott felvetésének tudományos bázisát. A filozófia nem hiába vetette fel ezeket a kérdéseket, ezzel is ösztönözte a szakkutatást, amelynek eredményét azonban nem lehetett idealista és metafizikus álláspontról filozófiailag, tudományosan általánosítani.

Marx és Engels azért bírálták a korábbi szociológiát, mert a társadalom és a haladás konkrét, történetileg átmeneti típusainak vizsgálata nélkül próbált felelni arra a kérdésre, hogy *„mi a társadalom általában?", „mi a haladás általában?"*. Marx sokoldalúan vizsgálta a tőkés társadalmi alakulatot, és megvetette az alapját más alakulatok szaktudományos vizsgálatának. Ennek jóvoltából vált lehetővé ezeknek az általános szociológiai kérdéseknek a megoldása is. Nem szabad metafizikusan szembeállítanunk a rész és az egész tanulmányozását. Fentebb már hivatkoztunk Kopnyin helytálló gondolatára, amely szerint minden résztudomány egészében vizsgálja a világot, de csupán a tárgya által meghatározott nézőpontból. Az egésznek ez a „partikuláris" tanulmányozása megteremti a szükséges előfeltételeket a világ anyagi egységének tudományos-filozófiai értelmezéséhez. Helyesen hangsúlyozza ezzel kapcsolatban Todor Pavlov: „A filozófia az egész tudománya, és annak is kell lennie, de nem az általában vett egészé, nem egyszerűen az egészé, hanem a saját részeivel,

oldalaival és vonásaival elszakíthatatlan dialektikus kapcsolatban álló egész tudománya, vagyis az egésznek is és a részeknek is, az általában vett anyagnak is, és az anyag alaptulajdonságainak, oldalainak, létformáinak is a tudománya" (*122a,* 189). Ez persze nem azt jelenti, mintha a tudományos filozófia mindent megvizsgálna – helyesebb azt mondanunk, hogy azt tanulmányozza, ami *mindenben jelen van.* Az általános, az egyetemes azonban dialektikus egységben van a különössel és az egyedivel. Az egyetemes mint az elméleti megismerés konkrétuma, különböző meghatározások egysége. A tudományos filozófia ily módon az egyetemes alapvető, különös formáit tanulmányozza.

A fejlődő szaktudományok, amelyek az anyag specifikus mozgásformáit és az ezekhez tartozó különös törvényszerűségeket vizsgálják, feltárják az ember előtt az egymástól viszonylag független törvények sokféleségét. Ha beérjük a tény megállapításával, vagyis annak elismerésével, hogy minden minőségileg elhatárolt jelenség-területnek megvannak a maga „uralkodó", különös törvényei – ezzel a filozófiai pluralizmus álláspontjára helyezkedünk, amelyre minduntalan rácáfolnak a résztudományok, hiszen ezeknek az eredményei összességükben az anyag valamennyi létformájának kölcsönviszonyát, egymásba való átalakulását és dialektikus egységét igazolják. Éppen ezért, ahogy feltárulnak a természet vagy a társadalom minőségileg sajátos szférájának különös törvényszerűségei, úgy nő fokozatosan a minden létező legáltalánosabb törvényszerűségeivel kapcsolatos kérdés jelentősége.

A marxista filozófia tárgyának első alapvető meghatározása abban áll, hogy elismerjük a természet, a társadalom és a megismerés fejlődésére vonatkozó legáltalánosabb törvényszerűségek létezését. Ez a meghatározás kétségkívül magyarázatra, konkretizálásra s egyúttal bizonyos mérvű korlátozásra szorul. A természettudomány szintén tanulmányozza az egész létező világ némely legáltalánosabb törvényszerűségét, például a tömegvonzás törvényét vagy az energiamegmaradás és -átalakulás törvényeit stb. T. Pavlov rámutat arra, hogy a természettudomány is gyakran dolgozik olyan fölöttébb általános fogalmakkal, mint a filozófia: „Hiába gondolják némelyek, hogy csak a filozófia magyarázza, helyesbíti és fejleszti az olyan álta-

lános és legáltalánosabb fogalmakat, mint az anyag, a tér, az okság stb. Elég egy pillantást vetnünk az egész modern természettudományra, hogy meggyőződjünk róla: az is az anyag, a tér, az idő, az okság stb. általános és legáltalánosabb fogalmakat tanulmányozza és fejleszti tovább" (*122b*, 334). Ez a módszertani viszonylatban igen fontos megjegyzés a filozófia és a résztudományok metafizikus (és idealista) szembeállítása ellen irányul. Ha bármely résztudomány az egyetemest vizsgálja annak különleges létformáiban, akkor maga is a legáltalánosabb egyetemes törvényszerűségeket tárja fel. A törvény az egyetemesség formája, s ez az egyetemesség – legalábbis mennyiségi viszonylatban – nem mindig korlátozható.

A XVIII. századi mechanisztikus materialisták hibája nem az volt, hogy elismerték a mechanika törvényeinek egyetemességét; abban tévedtek, hogy az anyag törvényszerűségeinek minőségi sokféleségét a mechanikai törvényszerűségekre szűkítették, jóllehet a törvényszerűségek egyetemessége és minőségi korlátozottsága semmiképpen sem zárja ki egymást.

Hogyan értelmezzük ebben az esetben a mozgásnak, a változásnak, a fejlődésnek a marxizmus filozófiája által vizsgált legáltalánosabb dialektikus törvényeit? Ha ezek minőségileg korlátozott törvényszerűségek, akkor a jelenségeknek csak egy meghatározott csoportjára érvényesek, következésképpen nem különböznek a fizika, a kémia vagy más szaktudományok törvényeitől. Ha elfogadjuk, hogy vannak a valóság bármely szférájában lezajló folyamatok menetét meghatározó, abszolút, egyetemes törvényszerűségek, nem zárjuk-e ki ezzel a fizikai, kémiai, biológiai és más törvények valóságos, tapasztalatilag megállapítható hatásának elismerését? Roppant fontos és bonyolult filozófiai kérdések ezek, s mi korántsem tartunk igényt teljes megoldásukra. Úgy véljük, hogy a legáltalánosabb dialektikus törvényszerűségek a résztudományok vizsgálta specifikus törvényszerűségek lényegét, általános természetét alkotják. Minden természeti vagy társadalmi törvény a jelenségek dialektikus kapcsolatának meghatározott formája. A dialektika törvényei ennek a kölcsönviszonynak a legáltalánosabb formái. A törvények természetének vizsgálata, valamennyi törvényszerűség objektív egységének megismeré-

se feltárja előttünk a dialektika törvényeit, amelyek nem alkotnak külön csoportot, és nem állnak szemben a fizika, a kémia, vagy más tudományok törvényeivel, mivel minden törvény dialektikus. Máskülönben az egyetemes, mindent irányító törvények filozófiai fogalma bizonytalan volna, és nem állna kapcsolatban a jelenségek valóságos minőségi sokféleségével, akárcsak a hérakleitoszi logosz, amely – hogy úgy mondjuk – fölébe emelkedik minden dolognak és uralkodik rajtuk.

Marx „A tőké"-ben a kapitalista termelés specifikus gazdasági törvényszerűségeit vizsgálja, s ezzel egyúttal a dialektikus folyamatnak olyan történetileg meghatározott formáját, amely módosítja a tiszta alakban sehol sem létező egyetemes dialektikus törvényszerűségeket. Engels „A természet dialektikája" című művében feltárja a dialektikának azokat a törvényeit, azokat az egyetemes dialektikus folyamatokat, amelyeket tudatosan vagy öntudatlanul kimutatnak a természetbúvárok is, valahányszor felfedezik az egyes anyagi mozgásformák specifikus törvényszerűségeit. Ezért gondoljuk, hogy a valóság valamely különös szférájának – az egyetemes dialektikus törvények birodalmának – elkülönítése a dialektika idealista koncepciójának tett engedmény lenne.

A marxista filozófia tárgya tehát az egyetemes, objektív dialektikus folyamat. Engels különválasztotta az *objektív* dialektikát annak tükröződésétől a történetileg fejlődő megismerésében – vagyis a *szubjektív* dialektikától. A dialektika, mint a hatkötetes „Filozófiatörténet" szerzői hangsúlyozzák, „az önmozgásnak, az önkifejlődésnek, a belső ellentmondások egységének és harcának magát az anyagot belsőleg jellemző folyamata, amelynek szükségszerű szülötte a nem-anyag, vagyis a tudat, az anyagi világnak a tükrözése" (30, 198).

Az objektív dialektika, amelynek minőségileg különböző formái a természetben és a társadalomban tárulnak fel, és a megismerési folyamat szubjektív dialektikája a marxista–leninista filozófia egységes, osztatlan tárgyának keretén belül különülnek el. A minőségileg különböző dialektikus folyamatoknak ez az egysége alapozza meg objektív módon a dialektika, a logika és az ismeretelmélet egységének marxista–leninista elvét. Ebből a szemszögből a dialek-

tikus materializmus és a materialista dialektika szinonimák, minthogy a marxizmus, az anyagi és a dialektikus objektív egységének megfelelően, egybeforrasztotta a materializmust és a dialektikát. A marxista dialektika materialista dialektika; a marxista materializmus dialektikus materializmus. A dialektikus törvényszerűségek lényege, mint minden konkrét azonosság, lényegi különbségeket is tartalmaz: a természet dialektikája különbözik a társadalmi élet dialektikájától, s a megismerési folyamat dialektikája szintén elkülönül, mégpedig nem csupán formai, hanem tartalmi sajátosságaival is. Más szóval, a dialektikus törvényszerűségek sokrétűek, s a dialektika általános alapvonásainak ismerete elégtelen az objektív valóság különböző szféráiban zajló dialektikus folyamatok specifikumának megértéséhez. Véleményünk szerint ez határozza meg a marxista filozófia tárgyának belső tagozódását, struktúráját.

A történelmi materializmus azokat a különös dialektikus fejlődési törvényszerűségeket vizsgálja, amelyek csak a társadalomra nézve egyetemesek. Hangsúlyoznunk kell, hogy a történelmi materializmus, a társadalommal foglalkozó filozófiai tudomány, különleges helyet foglal el a marxista filozófiában. A marxista filozófia történetileg alakult ki, mint a tudományos kommunista világnézet megalapozása, amely egyesíti a materialista természetfelfogást a társadalmi élet materialista felfogásával, és elsődleges jelentőséget tulajdonít annak, hogy az ember átalakítja a természetet s ezáltal saját emberi természetét is. A spinozai *natura naturata,* amely a nagy holland materialista rendszerében az eredeti szubsztanciális *natura naturans* szülte dolgok (modusok) összessége volt, a marxizmus filozófiájában az emberiség által létrehozott „második természetté", humanizált természetté, minőségileg új valósággá lett, amelyben egybefolyik a társadalmi és a természeti.

A marxista filozófia kialakulásának vizsgálata meggyőzően bizonyítja, hogy a materialista történelemfelfogás megteremtése, az emberről, a munkának az emberréválásban és az ember fejlődésében játszott szerepéről, a tárgyi emberi valóságról, a szellemi és az anyagi termelés egységéről szóló tanítás filozófiai kidolgozása volt a dialektikus és történelmi materializmus történeti kialakulási folyamatá-

nak legfontosabb mozzanata.[10] Ezt az igazságot néha úgy értelmezik, hogy a dialektikus materializmus a történelmi materializmus után jött létre. Véleményünk szerint azonban ez az elképzelés egyszerűsítő jellegű, habár rámutat a marxista filozófia kialakulásának némely sajátosságára. A dialektikus és történelmi materializmus egységes filozófiai tanítás, a társadalmi fejlődés dialektikájának vizsgálata pedig, amelynek Marx és Engels műveik többségét szentelték, egyúttal az egyetemes dialektikus folyamat legáltalánosabb formáinak vizsgálatát is jelentette. Másfelől a társadalmi élet dialektikájának vizsgálata szükségszerű tudományos korlátozása volt a természeti törvények minőségileg meghatározott hatásának, amely a társadalmi életben is megnyilvánul, de nem határozza meg annak specifikus jellegét. Ezt az elhatárolást, amint ismeretes, a Marx előtti materializmus nem volt képes véghezvinni, mert még nem küzdötte le a történelem természetfilozófiai felfogását, amely közelebbről nézve idealista jellegű szociológiai empirizmus, bármennyire kibékíthetetlenül áll is szemben a történelmi folyamat teológiai értelmezésével.

Az utóbbi években a szovjet filozófusok nagyarányú kutatómunkát végeztek, hogy tisztázzák, milyen helyet foglal el a marxizmus filozófiájának tartalmában az ember, az alkotótevékenység, az egyéni és a társadalmi problémája. Ez kétségtelenül hozzájárult a marxista–leninista filozófia tárgyának konkrétabb és sokoldalúbb értel-

[10] Ezért értünk egyet A. Kosinggal és az NDK-ban megjelent filozófiai tankönyv más szerzőivel, akik ezt írják „ Az ember, az emberi gyakorlat és a társadalmi fejlődés materialista felfogása a marxista világnézet legfőbb tartalma, enélkül nem lehetséges a dialektikus materializmus. Ezen az alapon nevezte Engels az új világnézetet történelmi materializmusnak. A »dialektikus materializmus« elnevezés csak később alakult ki, és természetesen magába foglalta a történelmi materializmust is. A későbbiek folyamán azonban kialakult egy olyan elképzelés, hogy voltaképpen a dialektikus materializmus jelenti a marxista világnézetet, a történelmi materializmus pedig csak a marxista filozófia különös diszciplínája, amely a dialektikus materializmusnak a társadalomra való alkalmazásaként jött létre. Ez gyakran a dialektikus materializmusnak a természetre történő leszűkítéséhez vezetett és a természetfilozófia újjáéledésének látszatát keltette, másrészt pedig kedvezett a természet- és a társadalomtudományok szembeállításának" *(61, 32–33)*.

mezéséhez és ahhoz, hogy elejét vegyük jogosulatlan, egyoldalú „ontologizálásának".

A megismerés a társadalmi folyamat szükségszerű – mégpedig szellemi – formája, amelyet a társadalmi fejlődés objektív törvényszerűségei határoznak meg. Ám a megismerési folyamatnak mint a nemtudástól a tudáshoz vezető átmenetnek a specifikuma különleges fajtájú dialektikus törvényszerűségeket tételez fel a megismerő visszatükrözésben, a logikus gondolkodásban stb. B. M. Kedrov helyesen utal arra, hogy a természet és a társadalom fejlődésének dialektikus törvényszerűségein kívül, amelyek a marxista filozófia tárgyának „alapvető magvát" jelentik, „van még valami, ami nem tartozik egyetlen résztudományhoz sem. Ez a valami a gondolkodás a maga specifikus törvényeivel, amelyek a (dialektikus) logikának, mint a dialektika meghatározott oldalának, funkciójának tárgyát alkotják" (*109b*, 59). Nem szorul bizonyításra, hogy a marxista filozófia tárgyának ez az oldala egyre jelentősebbé válik, hála a tudományos ismeret intenzív fejlődésének és differenciálódásának, az új kutatási módszereknek, a kibernetikának, a filozófiához a szó szoros értelmében már nem tartozó új, rendkívül fontos logikai diszciplínáknak.

A marxista–leninista filozófia tárgyára vonatkozó kérdésnek hatalmas elvi jelentősége van. Mélységesen tévednek azok a marxista kutatók, akik a marxista–leninista filozófia tárgyának tartalmi sokféleségét csupán a megismerési folyamat vizsgálatára kívánják korlátozni.[11] De tévednek azok is, akik filozófiánk tárgyát a fejlődés egyetemes törvényszerűségeire korlátozzák, s így figyelmen kívül hagyják az általános szociológiai törvényszerűségeket, a megismerési folyamat törvényszerűségeit és azok specifikus jellegét. F. V. Konsztantyinov és P. N. Fedoszejev helyesen hangsúlyozzák, hogy „a filo-

[11] „Az a kísérlet, hogy a marxista filozófiát pusztán az ismeretelméletre szűkítsék – mutat rá M. B. Mityin –, végeredményben a filozófiának mint a marxizmus világnézetének a tagadását jelenti, azt, hogy kizárják belőle a történelmi materializmust, és tagadják, hogy a marxista filozófia minden természet- és társadalomtudomány módszertana. A marxista filozófia tárgyának az ismeretelméletre való leszűkítése nem más, mint a filozófia és a gyakorlat, a filozófia és a tudomány viszonyának kérdésében megnyilvánuló pozitivista szemlélet" (*120b*, 79).

zófia tárgyának kérdése nem csupán terjedelmi, mennyiségi kérdés, hanem olyan elvi, módszertani és elméleti probléma, amely összefügg a kapitalista világgal folytatott ideológiai harcunkkal, bármily meglepőnek tűnjék is ez első pillantásra" (*112b*, 28).

Korunkban a marxista–leninista filozófia olyan filozófiai diszciplínák rendszere, amelyek az egész filozófiánkra nézve közös tárgy keretein belül külön-külön saját kutatási objektummal rendelkeznek. A kutatómunka gyakorlata bebizonyította, hogy célszerű a dialektikus materializmusnak és a történelmi materializmusnak mint az egységes marxista filozófia alapvető alkotórészeinek módszertani szétválasztása. Az ismeretelméletnek, a természettudomány filozófiai problémáinak, valamint a dialektikus logikának a területén végzett szakkutatások arról tanúskodnak, hogy ez a kérdéskör is külön filozófiai diszciplínákra bontható fel. Az etika és az esztétika a közeljövőben talán önálló tudományágakká alakulnak, ma még azonban a marxista–leninista filozófia alkotórészei.

A filozófia tárgya tehát általában és a marxista–leninista filozófia tárgya konkrétan nem határozható meg egyértelműen, nem erőszakolható egyetlen meghatározásba, mivel a filozófia fejlődése törvényszerűen változtatja át a filozófiai kutatás tárgyát az objektumok rendszerévé, a történelmileg fejlődő és új tartalommal gazdagodó filozófiai diszciplínák rendszerévé.

A filozófia mint a történelmi korszak öntudata

1. A SZEMÉLYISÉG SZEREPE A FILOZÓFIA FEJLŐDÉSÉBEN

A filozófiai elméleteknek (köztük az egyidejűleg létező elméleteknek) az a sokfélesége, amely még a filozófiatörténet felszínes ismeretében is szembetűnő, természetesen egybefonódik e tanok létrehozóiról, a nagy filozófusokról alkotott elképzeléssel. Ez az elképzelés önmagában véve csupán történelmi tények konstatálása: Hérakleitosz és Démokritosz, Platón és Arisztotelész, Kant és Hegel, akárcsak más filozófiai tanok megalkotói, valóban nagy filozófusok, és badarság volna tagadni hatalmas szerepüket a filozófiai (és nemcsak a filozófiai) kultúra fejlődésében. De ha beérjük a ténymegállapítással, vagyis a tényt kézenfekvőnek, magyarázatra nem szorulónak tartjuk, ha ezt a tapasztalati megállapítást a filozófiai fejlődés kutatásának módszertani elvévé tesszük, akkor észrevétlenül a szubjektív idealista filozófiatörténeti felfogás rabjai leszünk, amely szerint a nagy filozófus nem közvetlen, hanem végső oka az általa létrehozott rendszernek. Filozófiája ebben az esetben elveszti objektív társadalmi tartalmát. Képzeljük el, hogy felteszik nekünk a kérdést: miért éppen az adott országban, az adott időben jelent meg az adott filozófiai tanítás? Azért, felelnénk mi, mert ott született az adott tanítás szerzője. Ez, persze, nem válasz. Hume mint filozófus csak a XVIII. század eleji Angliában születhetett, ez azonban azt jelenti, hogy még Hume fellépése előtt megkezdődött azoknak az eszméknek a kialakulása, amelyekből később a hume-izmusnak nevezett tanítás kifejlődött.

Platón és Arisztotelész, akik elsőkként foglalkoztak filozófiatörténettel, nem alkották meg a filozófiatörténeti folyamat elméleti koncepcióját. Egyszerűen kifejtették és bírálták elődeik nézeteit, mint afféle filozófiai tévelygéseket az igazsághoz vezető vagy attól eltérő úton. Egyiküknek sem jutott eszébe, hogy a vizsgált elméleteket meghatározott történelmi körülményekkel szembesítse; saját tanításaikat is csupán személyes szellemi erőfeszítéseik eredményének tartották. Rámutattak ugyan arra, hogy egyik-másik elődjük másképpen vetett fel egy-egy kérdést, mint ők, de ebben csak a filozófus egyéni sajátosságát látták. Igaz, Platón megalapozta a filozófiai zseni misztikus értelmezését, amikor azt tanította, hogy vannak kiválasztott lelkek, amelyek kezdettől fogva egyek az abszolutummal, a filozófiai vizsgálódás tárgyával. Ám a filozófusok (és a művészek) istenadta tehetségét hirdető felfogás csak az újkorban kapott szubjektivista értelmezést, vagyis olyan magyarázatot, hogy a filozófiai tanítások a dolgok merőben egyéni szemléletéből következnek. Mellesleg megjegyzendő, hogy a polgári filozófia megalapítóitól idegen volt a filozófiai alkotás szubjektivista értelmezése. F. Bacon azt írta a „Novum Organum"-ban: „Helyesen nevezik az igazságot az Idő és nem a Tekintély gyermekének" (*9b*, 59).

Még határozottabb volt ebben a kérdésben Descartes álláspontja, aki azt állította, hogy „az a képesség, amelynél fogva helyesen ítélünk és az igazat megkülönböztetjük a hamistól – s tulajdonképp ez az, amit józan észnek, vagy értelemnek nevezünk –, természettől fogva egyenlő minden emberben" (*19*, 205). Mi különbözteti meg a nagy tudóst a többi embertől? A helyes módszer ismerete, válaszolja Descartes, úgy vélekedve, hogy annak alkalmazását bárki elsajátíthatja.

A tőkés társadalom kialakulásának forradalmi korszaka rádöbbentette az új osztály leghaladóbb képviselőit eszmei törekvéseik történelmi szükségszerűségének tudatára. A polgári társadalom későbbi fejlődése során ideológusainak többsége már nem volt ennek tudatában.

A romantika teoretikusai (akiknek egy része a feudális limlomot védelmezte, más része a kapitalizmus kispolgári bírálója volt) megalkották és filozófiai hitvallásukká tették a hősök és a tömeg elmé-

letét, Schelling Németországban és Carlyle Angliában filozófiatörténeti és történetfilozófiai értelmet tulajdonítottak ennek az elméletnek. Hegel az „Esztétikai előadások"-ban szarkasztikus bírálatban részesítette azt a romantikus koncepciót, hogy a művészet az „isteni zsenialitás" megnyilvánulása, amelynek számára boldog-boldogtalan csupán „lényegtelen teremtmény". Hegel elítélte az esztétikai arisztokratizmust, valamint a filozófiatörténetre való alkalmazásának kísérletét, és ezt írta: „Aki az isteni zsenialitás ilyen álláspontján áll, az előkelő megvetéssel tekint le a többi emberre, akik . . . közönségesnek bizonyulnak". Hegel hangsúlyozta, hogy a romantikusok fennhéjázó szubjektivizmusa semmivel sem emelkedik a megvetett hétköznapiság fölé: „Ha az Én megmarad ezen az álláspontón, akkor számára minden semmisnek és hiábavalónak látszik – kivéve saját szubjektivitását, amely ezáltal üres és hiábavaló lesz" (*36c*, 66).[12]

Hegel többet látott a művészetben (és még inkább a filozófiában), mint a nagy egyéniség önkifejezését. Azt tartotta, hogy a nagy egyéniség a „népszellemnek" – az „abszolút szellem", vagyis az idealisztikusan interpretált emberiség konkrét-történeti formájának – egyénített kifejeződése szemben a romantikusokkal, akik az „isteni zsenialitást" aszociális jelenségnek tekintették, Hegel a társadalmi-történeti szükségszerűség megtestesülését látta benne, vagyis nemcsak hogy nem állította szembe a társadalmi fejlődéssel, hanem éppen benne pillantotta meg a zsenialitás rejtélyének racionális megoldását. Tehát a nagy történelmi személyiségek szerepét Hegel a legkevésbé nem becsülte le, éppen ellenkezőleg; hangsúlyozta, és megpróbálta feltárni nagyságuk „abszolút" forrását. Ezért nevezte őket „a világszellem bizalmasainak", kijelentve, hogy éppen a nagy emberek voltak azok, akik világukban „a legbelátóbbak, s legjobban tudják, miről van szó . . . a többiek szükségképpen engedelmeskednek nekik" (*36b*, 71). Hegeltől azonban távol állt az emberi szubjektivitás jelentőségének kisebbítése: a szubjektív és az objektív dialektikus egy-

[12] Hegel kíméletlenül kigúnyolja „Logiká"-jában a végessel szemben tanúsított romantikus megvetést: „Aki undorodik a végestől, nem is jut semmiféle valósághoz, hanem megmarad az elvontságban és elhamvad önmagában" (*36d*, 157).

ségéből indult ki, és csupán a valóságtól elrugaszkodó, fennhéjázó szubjektivitást vetette el, amely nem ismeri fel, hogy gazdagsága attól függ, mennyire sikerül behatolnia az objektív valóságba. Ebben az értelemben állította Hegel, hogy a leggazdagabb a legkonkrétabb, a legszubjektívabb. Lenin fontosnak tartotta Hegelnek ezt a felfogását a konkrét szubjektivitásról, amely az általa elsajátított objektivitás gazdagságát testesíti meg magában. Világos, hogy az ilyen szubjektivitás-felfogásnak semmi köze a filozófiai (vagy bármely más) géniusz szubjektivista, történelemellenes értelmezéséhez.

Hegel szerint a nagy ember éppen azért nagy, mert személyes céljai egybeesnek a történelmi szükségszerűséggel, amelyet felismer, míg más emberek nem látják, vagy esetleg éppen harcolnak ellene. „A nagy világtörténeti egyének azok, akik az ilyen magasabb általánost megragadják és céljukká teszik; megvalósítják azt a célt, amely megfelel a szellem magasabb fogalmának. Ennyiben *héroszoknak* lehet őket nevezni. Céljaikat és hivatásukat nem a dolgok nyugalmas, elrendezett rendszeréből, megszentelt folyásából veszik. Jogosultságuk nem a tényleges állapotban rejlik, más forrás az, amelyből merítenek. A rejtett szellem kopog a jelen kapuján, földalatti még, nem érlelődött jelen létezéssé, és ki akar törni; számára a jelenvaló világ burok csupán, amely más magot zár magába, mint az, amely a burokhoz tartozott." Ezért tűnik úgy föl, „mintha pusztán önmagukból merítenének; s az új világviszonyok, a tettek, amelyeket létrehoznak, úgy jelennek meg, mint az ő alkotásaik, az ő érdekük, az ő művük" (*36b*, 71).

Véleményünk szerint a kiemelkedő történelmi személyiségek szerepének ez a felfogása, amelyet Hegel, a romantikusoktól eltérően, az emberi tevékenység minden szférájára kiterjeszt, nemcsak felülmúlja realista tendenciájával a romantikus koncepciót, hanem utat is mutat a nagy történelmi személyiség cselekedeteiben megszemélyesülő társadalmi fejlődés valóságos tartalmát feltáró konkrét-történeti kutatásnak. Ami a romantikus zseni-koncepciót illeti, mindenkori elméleti előfeltétele abban áll, hogy a társadalmi élet tartalmatlannak tűnik, a hétköznapi monoton létezés szürke, csüggesztő prózájaként jelenik meg.

Természetesen érthető és bizonyos fokig igazolható a kapitalista

valóság elleni romantikus kispolgári tiltakozás, ám ez nem jelenti annak az elméleti koncepciónak az igazolását, amelynek elidegeníthetetlen alkotóeleme volt a patriarchális társadalmi berendezkedés eszményítése, a társadalmi haladás objektív szükségszerűségének és elkerülhetetlen ellentmondásainak meg nem értése, az a tehetetlen kísérlet, hogy az ellentmondások elől a valóságtól elforduló szubjektivitás területére meneküljenek.

Hegellel ellentétben a romantikus lángész-felfogás továbbfejlesztésén munkálkodott A. Schopenhauer, a reakciós német kispolgárság ideológusa, aki sok tekintetben előhírnöke volt a modern irracionalista idealizmusnak. Igaz, Schopenhauer nem beszél „isteni zsenialitásról", és a zsenialitás jelenségét fiziológiailag próbálja megmagyarázni. A lényeget illetően azonban, vagyis a zseni és a társadalmi feltételek viszonyának vizsgálatában, logikusan végigviszi a romantikus elidegenedés-koncepciót. Ezt írja: „Hogy eredeti, rendkívüli, sőt talán éppen halhatatlan gondolataink legyenek, ehhez elég, ha a világtól és a dolgoktól egy-két pillanatra oly teljesen elidegenedünk, hogy a legközönségesebb tárgyak és események tökéletesen újnak és ismeretlennek tűnnek fel előttünk, ami által éppen megnyilatkozik való lényegük" (*83*, 23). Schopenhauer szerint a lángész abban különbözik az átlagembertől, hogy tudatos, alkotó életének nagyobb részében átéli „az elidegenedést a vele nem rokon, és neki meg nem felelő világban" (*83*, 26), aminek következtében minden más ember kicsinyesnek, szánalmasnak, elviselhetetlennek tűnik számára. A lángész nagysága viszonylagos, miután mércéje a környezetében levő emberek kicsinysége. Ezért a lángész egyszerűen nem teheti meg, hogy ne legyen fennhéjázó; a szerénység a középszerű emberek osztályrésze. A zseni elvileg érthetetlen a kortársak számára, mert műve a jövőé. Teljesen nyilvánvaló, hogy Schopenhauer, amikor a lángészt szembeállítja az átlagemberekkel és a hétköznapi érdekekkel, a társadalmi életet a kispolgári létezéssel azonosítja, és miközben elítéli a nyárspolgáriságot, kispolgári módon értelmezi az elemzése tárgyát alkotó társadalmi jelenségeket.

A zsenialitás filozófiai interpretációját Schopenhauer arra használja fel, hogy (mellesleg szólva, igen naivan) megalapozza vele a lángész és a kor, a társadalom közötti ellenséges viszony tételét. Véleme-

nye szerint a lángész fiziológiai rendellenesség. A közönséges embereknél (még ha tehetségesek is) az intellektus az akaratot, a gyakorlati célokra irányuló, személytelen törekvéseket szolgálja. A lángész „rendeltetését eláruló intellektus" (*§3*, 146), vagyis olyasvalaki, aki nagymértékben megszabadult az akarattól. A lángész megismerőképessége Schopenhauer szerint független az emberiség által felhalmozott tapasztalattól, tudástól. „Tudós az, aki sokat tanult, lángész az, akitől megtanulja az emberiség azt, amit *ő maga* senkitől sem tanult" (*§3*, 124).

Schopenhauernak ezekben a kijelentéseiben egész programja rejlik a művészet, a filozófiatörténet és a történetfilozófia szubjektivista, irracionalista értelmezésének. Ezt a programot a modern egzisztencializmus és a vele rokon tanítások váltották valóra.[13]

A klasszikus idealisták a filozofálást az abszolútum intellektuális keresésének tekintették. Ezért az általuk létrehozott zseni-koncepciók feltételezték a filozófiai tanok összehasonlító értékelését s ezáltal az eszmék kritikai elemzését, korábbi eszmékkel való kapcsolataik kimutatását, az igaz és a hamis szétválasztását stb. Az idealizmusnak a XIX. század második felében bekövetkezett válsága határozott szakítást jelent ezzel a pozitív tendenciával. Helyette reakciós kísérletek következnek, hogy megindokolják a filozófiai rendszerek pluralizmusának maradandó jelentőségét, s a filozófiai tanításokat úgy értelmezzék, mintha elvileg összemérhetetlenek volnának egymással, és nem az objektív igazság megközelítésének meghatározott fokát fejeznék ki, hanem a világszemlélet tökéletesen megismételhetetlen módját.

A badeni újkantiánus iskola képviselői kizárták a történelemből a törvényszerűséget, az ismétlődést, a determinizmust, a folyamatos-

[13] Mellesleg meg kell jegyeznünk, hogy az irracionalizmussal vitázó neopozitivisták a maguk szájíze szerint használják fel Schopenhauer koncepcióját, vagyis egyetértenek azzal az alaptételével, hogy az alkotó – különösen a filozófiai – tevékenység teljesen egyéni jellegű, és azt a következtetést vonják le, hogy a nagy filozófiai tanítások minden objektív megismerő tartalmat nélkülöznek. L. Rougier például azt írja: „A nagy filozófiai tanításoknak csak szentimentális és szubjektív értékét ismerhetjük el. Amiként Schopenhauer is elismerte, a világegyetem színe előtt ezek a tanok csupán a vérmérséklet kifejezői" (77, 247).

ságot, a lényegileg közös meglétét, és formalista módon értelmezték a filozófiai rendszereket, mint a lángész szabad konstrukcióit, az elméleti szintézis a priori képességének specifikus kifejezését, amelynek mércéjét a gondolkodónak a filozófiai örökségtől és a történelmi körülményektől való függetlenségében szabták meg. „A történelem – írta Windelband – azt bizonyítja, hogy a filozófia története az egyéniségek, a meg nem ismétlődő és elkülönült egyesek birodalma . . ." (*93b*, 14).

Ortega y Gasset kibontakoztatta és folytatta a történelmi személyiség újkantiánus értékelésének irracionalista tendenciáját, és úgy vélekedett, hogy a filozófiai tanítások a meglevő nézetekkel elkerülhetetlenül szakító és saját világszemléletét kialakító nagy gondolkodó lelkiállapotának intellektuális megnyilatkozásai. A nagy filozófus csupán azért vizsgálja a kulturális örökséget, a társadalmi környezetet, hogy szembeállítsa vele saját nézeteit, hiszen a filozófia „csak a hagyományok elvetésének hagyománya" (*35*, 1164). A filozófiát tehát a szabad emberi szubjektivitás létezési módjaként tárgyalja, amely állandóan ellenzékben van a természettudomány „embertelen" objektivitásával szemben.

Az egzisztencializmus a filozófiát (a tudománytól eltérően) „emberi", személyiséghez kötött világérzékelésnek tartja, amely csupán annyiban jön létre, amennyiben az egyén megszabadul a személytelen társadalmi viszonyok hatalmától, s ezzel autentikus létezésre tesz szert. A nagy filozófusok, bizonygatja Jaspers, az időben vannak ugyan, mégis fölötte állnak az időnek. A filozófiai lángész nagysága nem abban rejlik, hogy adekvát módon fejezi ki korát vagy nagymértékben hozzájárul a valóság megismeréséhez, hanem abban, hogy a történelmi korszakon áthaladva érintkezésbe kerül a maradandó transzcendenssel. A nagy filozófus, minthogy ilyen bámulatos módon független korától és az emberiség felhalmozott ismereteitől, saját létével ismét feltárja a filozófia lényegét és azt az őseredeti valóságot, amely éppen a filozófiában nyer egyéni, befejezetlen, az antropológiailag korlátozott emberiség számára egyedül lehetséges képet. „A nagy ember – mondja Jaspers – tükröződése a létnek, határtalanul világosodó tükröződése a létnek mint egésznek. Vagy tükre a létnek, vagy helyettesítője. Nem tévelyeg a felszínen, hanem lemerül

az átfogóba, amelyet ő ismer csupán. Megjelenése a világban egyúttal áttörés a világon" (*50b*, 29). Ez igen jelentőségteljesen hangzik, de elég belegondolnunk ebbe az ékesen szóló tirádába, és azonnal észrevesszük, hogy korántsem eredeti forrása – a keresztény hittan, amelyet Jaspers megszabadít a dogmatikai formáktól, hogy „elmélyítse" az értelmét.

Az egzisztencializmussal igen közeli rokonságban van a modern „filozófiatörténeti filozófia", amelynek hatása az utóbbi években jelentősen megnövekedett. A modern polgári filozófiatörténetnek ez az idealista irányzata azon a gondolaton alapul, hogy a filozófiai alkotótevékenység feltétlen autonómiával rendelkezik, elvileg független a történelmi feltételektől, a társadalmi gyakorlattól, a tudománytól. Ez a koncepció, amelyet legfőbb képviselője, Guéroult, radikális idealizmusnak nevez, abból az elképzelésből indul ki, hogy minden nagy filozófiai tanítás „magábazárt világ, gondolati mindenség, amely önmagára támaszkodik, röviden: *rendszer*. Valójában minden rendszer úgy lép fel, mint önmaga demonstrációja, amit önmagában hajt végre azokon a határokon belül, amelyeket ő maga vont meg a priori, vagyis az alapítélet megszabta normának megfelelően. Ez az önelégségesség a jele abszolút voltának és magába foglalja a mindent átfogó és kizárólagos jelentésre támasztott igényt" (*26*, 131). Hegel idejében azt kérdezték: igaz vagy nem igaz ez vagy az a filozófia? A modern „filozófiatörténeti filozófia" egyértelműen elhatárolja magát ettől a „naiv" kérdésfelvetéstől: amikor a filozófiatörténeti folyamatot reményeivel és csalódásaival együtt áttekinti, csupán egyetlen kérdés megoldására tart igényt: mit akart mondani a filozófus? Ha pedig ez a filozófus eredeti, akkor csak olyasmit mondhatott, amit előtte még senki sem mondott. Ezért a filozófiatörténeti kutatás elve a „szingularizálási elv", vagyis a filozófiai tanítások olyan interpretációja, amely a megismételhetetlen kizárólagosságot tekinti jelentőségük egyetlen kritériumának. A filozófiai tételek igazsága nem szorul mérlegelésre, mivel a filozófiai tanok a már idézett Ricoeur szavai szerint „sem nem igazak, sem nem hamisak többé, hanem *különbözők*" (*76*, 63). Hogy ez a beállítottság hová vezet, azt A. del Noche Descartes-nak szentelt tanulmánya példázza.

Del Noche, hogy feltárja a nagy gondolkodó sajátszerűségét, elszigeteli Descartes-ot a XVI. századi és a XVII. század eleji tudományos fejlődés eszmei áramlataitól és tendenciáitól. Nem érdekli Descartes tanításának igen szoros kapcsolata a matematika és a heliocentrikus világkép fejlődésével, tekintet nélkül arra, hogy a gondolkodó felfedezései közvetlenül utalnak erre. Del Noche, miután megállapítja, hogy racionalista motívumok bizonyos mértékig már Descartes előtt is jelentkeztek, tagadja, hogy Descartes racionalista világnézete elvileg különböznék ettől a hosszú idő óta érvényesülő tendenciától. Lényegében sutba dobja Descartes raconalizmusát, mert szerinte nem ebben fejeződik ki a gondolkodó tulajdonképpeni eredetisége. A racionalizmussal együtt a cogito jelentőségét is lebecsüli, holott éppen ez a kartéziánus filozófiai forradalom középpontja. Mi az hát, ami még jelentős Descartes tanításában? „Descartes – feleli del Noche – új filozófiát kezd, mivel az új tudomány teoretikusai között *egyedülálló* az álláspontja, és filozófiáját „accident métaphysique"-nek tekinthetjük a mechanisztikus filozófia történetében" (*67*, 147).

Del Noche véleménye szerint tehát nem a racionalizmus, hanem a mechanicizmus jelenti Descartes legfontosabb, egyedülálló hozzájárulását a filozófia fejlődéséhez. Descartes korában – állítja a szerző – az agnoszticizmusra és az empirizmusra való általános hajlam uralkodott. Ez az állítás nyilvánvaló túlzás, de még ha egyetértenénk is vele, akkor is hangsúlyoznunk kellene, hogy Descartes racionalizmusa harcbaszállt ezekkel a tendenciákkal.

Del Noche azt írja, hogy Descartes mechanicizmusával Hobbes, Gassendi, Roberval, Pascal és Mersenne polemizált. Közülük az első három azonban maga is mechanicista volt. Ez azt bizonyítja, hogy del Noche állításával ellentétben Descartes mechanicizmusa, racionalizmusával egyetemben, csupán a kor történelmi tendenciáinak legmagasabb rendű, rendszeresen és alkotó módon alkalmazott megnyilvánulása volt. Semmi alapunk nincs arra, hogy szembeállítsuk Descartes tanításában a racionalizmust a mechanicizmussal –, ellenkezőleg, e kettő éppen a karteziánus filozófiában olvad egybe, mintha csak igazolni akarná Leonardo da Vinci híres mondását: a mechanika a matematikai tudományok paradicsoma. Descartes, a

nagy matematikus nem véletlenül lett a filozófiában a racionalista és mechanisztikus irányzat megalapítója. Ennek az irányzatnak óriási jelentősége volt a természet teológiai értelmezése elleni harcban.

Descartes – del Nochétól eltérően – nagyon is tudatában volt, hogy tanítása szerves kapcsolatban áll nemcsak a korabeli matematika és természettudomány nagy felfedezéseivel, hanem a tőkés fejlődés tendenciáival is. Nem hiába hirdette, hogy a filozófiának (amelyet nem választott el a többi tudománytól, hanem az első helyre állított a tudományok sorában) legfőbb feladata az igazság kutatása abból a célból, hogy az ember úrrá lehessen a természet elemi erőin. Az sem véletlen, hogy Descartes a feudális Franciaországból Németalföldre költözött át, ahol már lezajlott a polgári forradalom.

Del Noche példája eléggé világosan mutatja, hogy milyen szubjektivista, történelemellenes filozófia-értelmezéshez vezet a lángeszű filozófus egyedülálló mivoltát hirdető tanítás. A zseniális gondolkodó, matematikus és természetbúvár tényleges eredetisége del Nochénál tartalmatlan szubjektivitássá fokozódik le, amelynek forrását a szerző abban a rendkívüli képességben látja, hogy a lángész *elszigetelheti* magát korától. „A filozófiai elemzés tehát – állapítja meg del Noche – elvezet bennünket az új tudomány embereitől *elszigetelt* (az én kiemelésem – *T. O.*) Descartes-hoz" (*67*, 153). Ez a mélységesen hibás végkövetkeztetés egyenesen következik az egyéni és a társadalmi oldal metafizikus szembeállításából, amelyet a szerző az abszurdumig visz, hiszen valóban nagy gondolkodóról van szó. Mellesleg szólva, éppen a nagy gondolkodó képes leginkább arra, hogy – a tudatlan embertől eltérően – befogadja és természetesen *kritikailag* sajátítsa el korának társadalmi tartalmát és szellemi eredményeit.

A filozófia „szingularizálásának" hívei szembeállítják a filozófiai alkotó munkát a valóság megismerésével, amellyel, úgymond, csak a résztudományok foglalkoznak. Ezzel elmossák a filozófiai tanok és a művészi alkotások közötti minőségi különbséget.[14] A filozófiai taní-

[14] Egyébként – mint A. G. Jegorov helyesen mutat rá – a valóság művészi tükrözése minőségileg különbözik fogalmi formában történő tükrözésétől: „A mű-

tások tartalmi vizsgálatát pedig felcserélik azok formalista értelmezésével. A filozófiai tanítások lényege ebből a szemszögből nézve, nem annyira a tartalomban, mint inkább a kifejezésmódnak, s mindenekelőtt a filozófus személyiség önkifejezésének sajátszerűségében keresendő. Abban a korban, amikor a tudományban mindinkább meghonosodik a kollektív kutatómunka, a nemzedékek összefogása, a kölcsönös segítség, a munkamegosztás és a szakosodás – s ez, mint ismeretes, nem akadálya annak, hogy lángeszű tudósok szülessenek –, a filozófia, ha a filozófiatörténeti szubjektivizmus szemszögéből nézzük, arra ítéltetett, hogy afféle intellektuális kézművesség maradjon és elszigetelődjék a tudományos kutatás korszerű módszereitől.

A mai polgári filozófia, és különösképpen az irracionalizmus, állandó konfliktusban van a pozitív tudással s az ennek alkalmazásán alapuló gyakorlati tevékenységgel. Ez a konfliktus igazolásra szorul, és a „filozófiatörténeti filozófia" meg is próbálja bebizonyítani, hogy a filozófiai tételeknek csak *emberi* tartalmuk van, a tudományt ellenben csak a tárgyak érdeklik, maga az ember pedig, ha a tudomány foglalkozik vele, csupán mint tárgy jelenik meg. A filozófiának és a tudománynak ez a szakadása szemléletesen fejezi ki azt a mély válságot, amelyet a modern polgári ideológia él át.

A filozófiatörténeti szubjektivizmus óhatatlanul történelemellenes. A filozófia történeti megközelítése ennek az idealista irányzatnak a képviselői szemében kishíján a filozófia megcsúfolásának tűnik föl.

A filozófus (és a filozófia) individualista-irracionalista jellemzésének nem az a fő baja, hogy a lángésznek, korszakos jelentőségű művek alkotójának eredetiségét és nagyságát hangsúlyozza, hanem hogy misztifikálja ezt az eredetiséget és önállóságot, szembeállítva a lángésznek valóságos tulajdonságait a társadalomtörténeti folyamat-

vészi kép specifikuma a tudományos fogalmakhoz viszonyítva abban rejlik, hogy az előbbi az utóbbiaktól eltérően az általánosítás (tipizálás) stádiumában is megőrzi konkrét érzéki kifejeződését, s az általánosat az egyéni jellem, a konkret esemény formájában tárja fel . . ." (*103*, 42). Könnyű belátni, hogy a filozófiai tanok esztétikai értelmezése a filozófiatörténeti szubjektivizmus végletes megnyilvánulása.

tal, a kultúra és a megismerés korábbi eredményeivel. Ezért a nagy gondolkodók szellemi függetlenségét metafizikusan értelmezi, vagyis szembeállítja a kor történelmi feltételeitől és szellemi eredményeitől való, nem kevésbé szembetűnő függésükkel, s az utóbbiakat csak ugródeszkának tekinti, amely az ismeretlenbe való ugráshoz szükséges.

A történelmi determinizmus tagadását a determináció leegyszerűsített értelmezésével igazolják, amely szerint a személyiséget egyoldalúan és egyértelműen a *külső* feltételek határozzák meg. Csakhogy az a személyiség, amelyet *teljesen* kívülről határoznak meg, nem szubjektum többé, hanem puszta következménye a tőle független körülményeknek, amelyek kizárják a szabadság és az alkotótevékenység lehetőségét. Az emberi magatartás és tevékenység determináltságának dialektikus értelmezése viszont a legkisebb mértékben sem zárja ki az egyéni jelleget, az önállóságot, a választási képességet, hiszen az embert nem csupán determinálják a körülmények, hanem maga is teremti a körülményeket. S magát a körülményeknek az emberi tevékenységre gyakorolt hatását sem szabad úgy értékelnünk, mintha kizárná a lehetőségek és megvalósítási módjuk sokféleségét, hiszen ezek a lehetőségek magukban a körülményekben léteznek, s az embernek a körülményekre gyakorolt hatása következtében nyilvánulnak meg.

Ugyanez vonatkozik az emberek közötti kölcsönhatásra, amelynek terméke a társadalom. Itt még nyilvánvalóbb, hogy az egyén tevékenységét nem redukálhatjuk annak a meghatározó befolyásnak a következményévé, amelyet egy másik ember vagy a tömeg gyakorol az egyénre. A dialektikus kölcsönhatás kizárja az emberi tevékenység egyoldalú determináltságát, s az emberi tevékenység, mint az embert meghatározó fő erő, az objektív és a szubjektív determináció egysége, vagyis öndetermináció, amelynek határai különböző körülmények közt eltérőek, és jórészt a személyiség – társadalmi és egyéni – fejlettségi fokától függnek. Az egzisztencializmus tévedése abban rejlik, hogy a determinizmusban egyoldalúan mechanikus determinációt lát, és ezért tagadja a determinizmus elvének alkalmazhatóságát a szubjektum–objektum viszonyra. Az egzisztencializmus tehát tagadja a valóságos determináció dia-

lektikus jellegét, amely pedig éppen a szubjektum–objektum viszonyban nyilvánul meg a legtökéletesebben és legsokrétűbben. Ennek a viszonynak mindkét oldala hat a másikra, és kölcsönös függőségük jellege éppúgy függ a szubjektumtól, mint az objektumtól. A leglényegesebb ebben a viszonylatban az, hogy a szubjektum bizonyos határokon belül maga hozza létre azokat a feltételeket, körülményeket és tényezőket, amelyek determinálják a tevékenységét.

A „filozófiatörténet filozófiája" tökéletesen mellőzi a szubjektív és az objektív, az egyéni és a társadalmi, a szabadság és a szükségszerűség dialektikáját, és nem látja, miként gazdagítja az objektív a szubjektívet, az egyéni a társadalmit, a szükségszerűség a szabadságot. Ezért az alkotó tevékenységet csak azzal a feltétellel látja lehetségesnek, ha a szubjektum bensőleg optimálisan független tevékenységének objektív feltételeitől: a szubjektumnak le kell küzdenie „a valóság nyomását", felül kell emelkednie a valóságon, hogy kizárja a játékból. A nagy filozófus tevékenységének történelmi feltételei ebből a szemszögből úgy jelennek meg, mintha nem foglalnának magukba semmiféle pozitív tartalmat vagy ösztönzést, ami a gondolkodót megihletné: egyedül e feltételek tagadása alkotja a filozofálás mozgatóerejét. A nagy filozófiai tanok tényleges kialakulási feltételeit vizsgáló elemzésnek ez az egyoldalú felfogása az emberi szubjektivitás tökéletesen nyilvánvaló tényének szubjektivista értelmezéséből ered.

Lenin, amikor feltárta az idealizmus ismeretelméleti gyökereit, egyoldalúságról, merevségről, szubjektivizmusról, szubjektív vakságról beszélt. Világos, hogy ez a korlátozottság – amely mint formális lehetőség a természeténél fogva elvont elméleti gondolkodásban mindig jelen van – nemcsak az idealista filozofálásban valósul meg, hanem az idealista filozófus személyiségére is jellemző. Ebben az értelemben elmondhatjuk, hogy a filozófiai egyéniség idealista kultusza az idealista filozófia néhány specifikus sajátosságát tükrözi és egyben misztifikálja – különösképpen azét az irányzatét, amely valóban zárójelbe kívánja tenni a valóságot és annak tudományos tükrözését. Az idealista filozofálásnak ezek a vonásai azonban, amelyeket alaptalanul tulajdonítanak minden filozófiának általában, nem csupán a gondolkodó egyéniségében gyökereznek, hanem bizonyos

osztályok és csoportok olyan érdekeiben, igényeiben és társadalmi feltételeiben, amelyeket történelmi korlátozottságuk következtében nem lehet adekvát módon, tudományosan kifejezni.

A filozófusnak mint meghatározott nézetek rendszerét elméletileg kimunkáló társadalmi személyiségnek az egyénisége fejlődés következménye, méghozzá nemcsak az egyéni, hanem a társadalmi fejlődésé is. Ez persze nem azt jelenti, mintha az egyéniség holmi másodrendű dolog volna. Az ember abban is különbözik a fától, a kőtől és egyéb dolgoktól, hogy egyénisége a lényegéhez tartozik.

Az adott filozofáló egyén eredetiségét, vagyis azt a képességét, hogy valamivel többet tud kimondani, mint ami a maga egyéni létezésére vonatkozik, éppen az tanúsítja, hogy másoknál összehasonlíthatatlanul nagyobb mértékben fejez ki valamely társadalmi szükségletet. Francis Bacon alkotói eredetiségét ezért jellemzi a legközvetlenebbül mindaz, ami az angol gondolkodó munkásságában a születő kapitalizmus korszakát jellemző társadalmi szükségletek átgondolása és elméleti kibontakoztatása volt: harca a skolasztika ellen, a régiek tekintélye és minden tekintély előtti hajbókolás ellen, az a meggyőződése, hogy a tudományoknak egyetlen rendje van, s ez mindig is népuralom volt, és az is marad, az a kijelentése, hogy aligha lehetséges egyidejűleg meghajolni a tekintélyek előtt és felülmúlni őket. Az a tény, hogy éppen Bacon fejezett ki meggyőzően, mondott ki fennhangon és *fejlesztett tovább* filozófiailag (ezt az utóbbi körülményt hangsúlyozni kell, hiszen a nagy gondolkodót nem tarthatjuk pusztán kora *szócsövének*) olyan eszméket, amelyeket számos kortársa csak homályosan ismert fel – ez a tény közvetlenül az alkotói egyéniség *társadalmi tartalmára* utal. Ha másképpen gondoljuk, ha Bacon eszméit egyszerűen az egyéniségéből vezetjük le, ahelyett, hogy ezt az egyéniséget mint a korszak társadalmi jelenségét vizsgálnánk, akkor azokra az álracionalista skolasztikusokra hasonlítanánk, akik e gondolkodó szellemes megjegyzése szerint pókok gyanánt önmagukból eregetik vélekedéseik spekulatív fonalát. Valóban nagy egyéniségnek kellett lennie ahhoz, hogy ilyen határozottan támadja nemcsak a hétköznapi tudat, hanem az uralkodó ideológia és a korabeli tudomány előítéleteit is.

A nagy történelmi személyiség lényegileg azonos saját történelmi

tettével: nagysága éppen abban az ügyben rejlik, amelynek kiemelkedő képességeit, energiáját, szenvedélyét áldozta. Freud legnagyobb tévedése, amelyet idővel még legközelebbi tanítványai is kénytelenek voltak elítélni, az a próbálkozás volt, hogy az emberi személyiséget állítólag jellemző tudatalatti komplexusokból vezesse le a személyiség alkotó munkájának tartalmát, beleértve társadalmi problematikáját is. Ennek a kísérletnek a csődjét szemlátomást nem fogták fel a filozófiatörténet szubjektivista interpretációjának hívei, akik ezt a csődöt a „mélypszichológiának", a tudatalatti pszichoanalitikai értelmezésének stb. egyoldalúságával igyekeztek magyarázni. Holott a költészet, a filozófia, a szociológia stb. freudi interpretációjának elvi és módszertani tarthatatlansága nemcsak egyoldalúságában, hanem a társadalmi oldal specifikumának tagadásában, a társadalminak az egyénivel, valamint az egyéninek a személytelen tudatalattival való irracionalista-idealista azonosításában rejlett. A neofreudizmus, amely Freud tanítását a kulturális környezet pszichológiai elemzésével egészíti ki, sem a freudizmusnak ezt a hibáját nem küzdötte le, sem az egyéni és a társadalmi oldal szembeállítását, hiszen az utóbbit többnyire az emberi személyiséget deformáló tényezőként tárgyalja.

Az egyéni és a társadalmi tudat különbözősége tapasztalatilag nyilvánvaló tény, ezt azonban csak a kettő dialektikus egységének tudományos vizsgálata útján lehet helyesen megérteni: az egyéni tudat társadalmi jellegű, a társadalmi tudat pedig az emberi egyedek fejében létezik, s mint minden társadalmi, az egyének kölcsönhatásának terméke. A „hősök" és a „tömeg" elméletének filozófiatörténeti változata általában nem vitatja, hogy az „átlagos" hétköznapi egyén tudata társadalmi, vagy ahogy manapság a nyugati szociológusok kifejezik, „tömeg"-jellegű, de kategorikusan leszögezi, hogy a nagy ember tudata abban különbözik a „személytelen" „tömegember" tudatától, hogy gyökeresen ellentétes a társadalmi tudattal. Csakhogy a társadalmi tudatnak korántsem a tömegesség vagy a személytelenség a lényeges jellemzője, hanem a tudományban, a filozófiában, a művészetben stb. megnyilvánuló szellemi tartalom sokrétű gazdagsága. A társadalmi tudat összetévesztése a valóban tömeges, de korántsem személytelen hétköznapi tudattal a legdurvább

hibája az „elit" mai teoretikusainak, s ez a hiba végzetszerűen vonja maga után a nagy történelmi személyiség tartalmatlan szembeállítását a kulturális örökséggel és azzal a korszakkal, amelyet kifejez és tevékenységével gazdagít.

A filozófiatörténeti szubjektivizmus, saját közvetlen szándékával ellentétben, lebecsüli a zseniális filozófusok jelentőségét, mivel kizárja alkotó egyéniségükből elődeik és kortársaik történelmi tapasztalatának és szellemi eredményeinek felhalmozódását. A nagy gondolkodó idealista „felmagasztalása", kora fölé emelése a történelmi korszak tökéletesen differenciálatlan felfogásán, a korszak belső ellentmondásainak, osztályharcának és a társadalmi fejlődés törvényszerű tendenciáinak mellőzésén alapszik.[15] Ez az idealista koncepció napjainkban a nonkonformizmus zászlaja alatt lép fel (a nagy gondolkodó állítólag ezt fejezi ki), és a legváratlanabb módon csap át a hagyományos filozófiai konformizmusba, amely meghirdeti a maga látszólagos pártatlanságát, holott ez – Lenin kifejezésével – „csupán képmutató, álcázott, passzív kifejezése annak, hogy valaki a jóllakottak pártjához, az uralmon levők pártjához, a kizsákmányolók pártjához tartozik" (*2b*, 12, 129).

Jean-Paul Sartre, aki elismeri, hogy a történelmi materializmus „a történelem egyedül elfogadható interpretációja" (*79*, 24), azt veti a marxisták szemére, hogy nem tartják fontosnak megmagyarázni, miért éppen *ez* az egyén és nem másvalaki vált nagy történelmi személyiséggé. „Valéry – írja Sartre – kispolgári értelmiségi, és ez senkiből sem vált ki kételyt. De nem minden kispolgári értelmiségi Valéry. A modern marxizmus heurisztikai elégtelensége ebben a két mondatban rejlik. Ahhoz, hogy a marxizmus átfogja azt a folyama-

[15] Ezzel kapcsolatban hangsúlyoznunk kell a szociológiai korszakfogalom tudományos kidolgozásának szükségességét, amelyre helyesen mutat rá P. N. Fedoszejev és J. P. Francev: „A korszak olyan jelenségeket fog át, amelyek kisebb-nagyobb mértékben minden országra jellemzőek, akár élenjáróak, akár elmaradottak. A történész feladata, hogy tudományosan meghatározza a korszak tipikus jelenségeit. Ha át tudja fogni az adott korszak jelenségeinek sokféleségét, ha észrevesszük a különböző folyamatokban megnyilvánuló tipikus és nem tipikus vonásait, akkor elmondhatjuk, hogy a korszak konkrét történeti elemzésével foglalkozunk" (*134*, 26–27).

tot, amely a személyiséget és termékét az osztályon és az adott társadalmon belül, az adott történelmi pillanatban létrehozza, hiányzik belőle a közbülső láncszemek hierarchiája. Amikor a marxizmus Valéryt kispolgárnak, műveit pedig idealistáknak minősíti, akkor sem az egyikben, sem a másikban nem talál mást, mint amit maga helyezett beléjük. Ennek az alapnak a hiánya okozta, hogy a marxizmus végül elveti a különöst, s csupán a véletlen puszta hatásaként határozza meg" (79, 44).

Úgy véljük, hogy Sartre teljesen helytelenül értelmezi a materialista történelemfelfogás tárgyát és feladatait, és általában az elméleti szociológia határait. A történelmi materializmus a társadalmi alakulatok fejlődésének legáltalánosabb törvényszerűségeit vizsgálja, a társadalmi viszonyok összességét, vagyis a társadalmat mint történetileg meghatározott társadalmi szervezetet, a társadalmi tudatnak a társadalmi léthez, a gazdasági alapnak a felépítményhez való viszonyát stb. Az ilyenfajta vizsgálat tökéletesen megmagyarázza, hogy miért jelennek meg a történelem színterén nagy emberek, de természetesen nem tekinti feladatának, hogy megmagyarázza: miért éppen ebből vagy abból a meghatározott egyénből lett nagy költő, filozófus, természettudós stb. Ennek a szakfeladatnak a megoldása a történelmi materializmus elveinek a konkrét történeti, életrajzi, pszichológiai kutatásokban való alkalmazását követeli, amelyek a megfelelő tapasztalati adatok megléte esetén megoldják ezt a részletkérdést.

A történelmi materializmus mint a társadalmi fejlődés általános elmélete, Sartre állításával ellentétben, nem szorul olyan kiegészítésekre, amelyek egyes egyének életrajzának elméleti kutatásává változtatnák. Amikor Marx Louis Bonaparte ellenforradalmi fordulatának okait vizsgálja, akkor a történelmi materializmust azoknak a különös körülményeknek az elemzésére alkalmazza, amelyek maguk után vonták az államcsínyt, és tudományosan megmagyarázza, miért éppen Louis Bonaparte vált társadalmi helyzete, személyi tulajdonságai, a történelmi hagyományok, az 1848–1851 közötti időszak franciaországi osztályharcainak specifikus sajátosságai következtében a puccs fő történelmi személyiségévé. Maga Sartre is hivatkozik a „Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikájá"-ra,

amelyet az egyes történelmi személyek sorsával kapcsolatos materialista kutatás ragyogó példájának tart. Ezért az a kísérlete, hogy a történelmi materializmust Freud pszichoanalízisével, burzsoá empirikus szociológiával stb. egészítse ki, tarthatatlan, hiszen éppen ez a mű (a marxizmus alapítóinak más műveihez hasonlóan) szemléletesen bizonyítja, hogy a történelmi materializmus nemcsak globális jellemzését adja a társadalomtörténeti folyamatnak, hanem mihelyt módszerként alkalmazzák a történeti, életrajzi, szociológiai, pszichológiai szakkutatásban, biztosítja a különös és egyedi társadalmi jelenségek igazán tudományos magyarázatát is.

A tudományos filozófiatörténet sem tűzi ki célul maga elé, hogy megmagyarázza, miért éppen egy adott egyén, például Fichte, a német parasztfiú vált nagy filozófussá. E filozófus tanítását úgy vizsgálja, mint a filozófiai ismeretek fejlődésének meghatározott korszakát, mint szociális jelenséget. Ez persze nem zárja ki a lehetőségét és szükségességét a speciális életrajzi Fichte-kutatásnak, amely bizonyára elősegíti majd, hogy jobban megértsük a filozófus nézeteinek kialakulását, tanításának és a kifejezés módjának némely sajátosságát, jóllehet elvileg nyilván nem változtathatja meg lényegesen Fichte tanításának tudományos megértését.

Így tehát csakis a történelmi materializmus veti fel és oldja meg helyesen a történelmi személyiségnek az idealizmus által misztifikált problémáját. A nagy filozófusok problémáját pedig – amely ennek az általánosabb problémának egyik mozzanata – a marxista–leninista filozófiatörténet oldja meg tudományosan.

2. A FILOZÓFIA KORSZAKAI ÉS A TÁRSADALMI-GAZDASÁGI KORSZAKOK

Az előző fejezetben kimutattuk a filozófiatörténeti folyamat szubjektivista interpretációjának tarthatatlanságát. Meg kell jegyeznünk, hogy néhány modern polgári filozófus és filozófiatörténész felismerte: ha a filozófiát a nagy egyéniség szellemi önkifejezésének tekintjük, elszegényítjük társadalmi tartalmát és jelentőségét. Emellett a mai kor szemléletesen bizonyítja, hogy a filozófia aktív részvevője

az eszmei-politikai harcnak. A polgári szociológusok kutatásai megerősítik ezt a tényt. Meglepő-e, ha számos olyan kutató is, akitől egyébként távol áll a történelem materialista felfogása, kisebb vagy nagyobb mértékben elismeri annak módszertani szükségességét, hogy a filozófiát a valóságos történelmi folyamat összefüggéseiben vizsgálják.[16] A filozófiának ez a „kontextuális" vagy „kultúrtörténeti" megközelítése azonban rendszerint csupán egyik változata a már régóta ismert (és tökéletesen csődöt mondott) eklektikus „tényező-elméletnek". A polgári filozófusok, bár felismerik a filozófia elszigetelt vizsgálatának tarthatatlanságát és igyekeznek nyomon követni más kulturális jelenségekkel való kölcsönhatását, továbbra is tagadják a társadalmi fejlődés szociális-gazdasági tartalmát. Meghatározott filozófiai nézeteket szülő „szellemi éghajlatról", „történelmi helyzetről" beszélnek, és a történelmi feltételeket szellemi beállítottságnak, lelki szükségletnek, a kielégítetlenség tudatának tüntetik fel. Ha a filozófiát összefüggésbe hozzuk a társadalmi gyakorlattal, a valóságos társadalmi-gazdasági folyamattal, ha azt kutatjuk, hogy milyen kapcsolatuk volt a filozófiai eszméknek a társadalmi termelés fejlődésével és ennek társadalmi következményeivel, az uralkodó társadalmi viszonyokkal és az osztályharccal, akkor a polgári kutató szemében a filozófia tudományos fogalmának vulgarizálói leszünk, hiszen ő maga nem lát valóságos társadalmi tartalmat abban az elidegenedett, idealista formájú filozofálásban, amelyre figyelme túlnyomórészt irányul. „Ahhoz, hogy megértsünk egy korszakot, vagy egy nemzetet – írja B. Russell –, meg kell értenünk a filozófiáját, s bizonyos mértékig magunknak is filozófusoknak kell lennünk. Kölcsönös feltételezettséggel állunk szemben:

[16] Így például a neotomista Hirschberger azt írja, hogy „a szellemtudomány minden képviselője korának gyermeke, nem lépheti át kora határát, s ezért világnézeti alapállásában és az értékekről alkotott elképzeléseiben mindig saját koráról indul ki, jóllehet ezt ő maga talán sohasem tudatosítja teljesen" (*40*, 2). Hirschberger persze nem alkalmazza ezt a megközelítést Aquinói Tamásra, aki az ő szemében természetfölötti filozófus, a történelemfeletti igazsággal és jelentőséggel bíró „örök filozófia" megalkotója. Hirschberger azonban szívesen alkalmazza ezt a módszertani irányelvet a tomizmustól idegen filozófusokra, akiknek tanítását mint történetileg meghatározottat s ezért korlátozottat interpretálja.

az emberek életkörülményei sok tekintetben meghatározzák filozófiájukat, és fordítva, filozófiájuk is sok tekintetben meghatározza ezeket a körülményeket" (*78a*, XIV).

A történelmi korszakot Russell többnyire a korszak tudata alapján ítéli meg. Úgy véli, hogy részint a tudat határozza meg a korszakot, részint a korszak a tudatot. De mit határoz meg a történeti korszak? Erre a kérdésre a Russell javasolta felfogás nem ad választ, annál az egyszerű oknál fogva, hogy az egymást kizáró oldalak nagymértékben a kölcsönhatás termékei. Következésképpen feltétlenül tanulmányoznunk kell ennek a kölcsönhatásnak az alapját, amelyet nem azonosíthatunk a filozófia fejlődésére *közvetlen* hatást gyakorló körülményekkel.

A filozófiai fejlődésnek ez a leíró jellegű megközelítési módja korántsem azért tarthatatlan, mert minden úton-módon hangsúlyozni igyekszik a filozófia hatását a társadalmi életre: a filozófia a szellemi élet formája, s ebbeli minőségében természetesen hat a társadalmi létre. A modern polgári filozófiakutatók azonban nem rendelkeznek a társadalmi lét marxista fogalmával, és nem értik, hogy a filozófia hatását a társadalmi életre éppen szociális tartalma biztosítja. Az a hegeli meghatározás, amely szerint a filozófia gondolatokban felfogott korszak, korszak-tudat, összehasonlíthatatlanul mélyebb Russell „realista" koncepciójánál, mivel a hegeli meghatározás elvileg kizárja a részleges determináció felemás koncepcióját.

Mivel Hegel idealista, nem hajlandó a történetileg meghatározott társadalmi valóság különleges típusú tükröződését látni a filozófiában. De mint filozófiatörténész, aki elsőrendű fontosságot tulajdonít a tényeknek, állandóan arra törekszik, hogy feltárja a filozófiai tanok és a történelmi feltételek egységét, jóllehet az abszolút idealizmus szemszögéből nézve a filozófia a történelmi korszak szubsztanciális tartalma, vagyis elsődleges, ha nem is időbelileg, de a rangsorolásban. A historizmusnak és az idealizmusnak ez az ellentmondó egybekapcsolása, vagyis a történelmi folyamat idealista interpretálása, az immanensen fejlődő logikai fogalommal való azonosítása elkerülhetetlen volt a hegeli panlogizmus rendszerében, amelynek kiinduló tétele a lét és a gondolkodás azonossága.

Mégis, dialektikája állandóan arra késztette Hegelt, hogy szá-

moljon a történelmi tényekkel és a filozófiai eszmék keletkezését ne csupán a tiszta, abszolút gondolkodás önmozgásából vezesse le, hanem a társadalmi életben bekövetkezett gyökeres változások szükségszerű szellemi kifejeződésének tekintse. Ezek a változások egyébként a korszellem, a „népszellem" változásával azonosak Hegelnél. Ilyen álláspontról vizsgálja Hegel például Szókratészt, a szofistákat vagy a felvilágosodás filozófiáját.

Ami az ókori Rómában elterjedt sztoicizmus, epikureizmus és szkepticizmus történelmi forrásait illeti, Hegel megjegyzi, hogy ezek a tanítások, bármennyire különböznek is egymástól, ugyanazt a tendenciát fejezik ki: azt a törekvést, hogy „a szellemet magában közönyössé tegyék mindaz iránt, amit a valóság nyújt" (*36b*, 568). De honnan ered ez a törekvés? A filozófia önfejlődéséből, vagy a társadalom szociális szerkezetének a megváltozásából? Hegel, mint tudjuk, az utóbbi következtetés felé hajlik. A római birodalom bomlását az élő test széthullásához hasonlítja: s azt mondja, ugyanígy „oszlott fel itt az államszervezet a magánszemélyek atomjaira" (*36b*, 567). Ilyenné vált a római élet: egyfelől a sors és az uralkodás abszolút egyetemessége, másfelől az egyéni elvonatkoztatás, a személyiség, amely önmagában tartalmazza azt a meghatározást, hogy az individuum önmagában nem saját életképességének köszönhetően, nem tartalommal teljes egyéniségének köszönhetően valaki, hanem mint elvont egyén. Voltak, akik teljesen átadták magukat az érzéki gyönyöröknek, mások erőszakkal, alattomossággal, ravaszsággal szereztek gazdagságot és sinecurát, ismét mások a filozófiai spekuláció területére távolodtak a gyakorlati életből. Szellemi törekvéseik fennköltsége ellenére azonban az utóbbiak is ugyanazt a társadalmi jelenséget fejezik ki – az adott társadalom bomlását –, mert „a gondolkodás, amely mint tiszta gondolkodás önmagát tette tárgyává és megbékült, tökéletesen tárgy nélkül volt" (*36b*, 586).

Hegel itt (s ez gyakran fordul elő filozófiatörténeti előadásaiban) nemcsak ítéletet mond az antik individualizmus filozófiája fölött – amely alapvető rendeltetését a valóság gondolkodó megragadása helyett az ataraxia elérésében látta –, hanem rámutat annak a spekulatív filozofálásnak a tarthatatlanságára, amely magát a gondolkodást teszi gondolkodása tárgyává. Bizonyos értelemben azonban

ugyanilyen volt maga a hegeli filozófia is, azzal a lényeges különbséggel, hogy a gondolkodást, a logikai folyamatot abszolút létté avatta, és ezt a spekulatív azonosságot vizsgálva, megsejtette a gondolkodásra és a létre egyaránt immanens módon jellemző fejlődési törvényszerűségeket.

Hegel megállapította: „Egy filozófia meghatározott alakja tehát egyidejű ama népek meghatározott alakjával, amelyek körében fellép, alkotmányukkal és kormányformájukkal, erkölcsiségükkel, társadalmi életükkel, ügyességeikkel, szokásaikkal és kényelmükkel, a művészetben és a tudományban végzett kísérleteikkel és munkáikkal, vallásaikkal, hadiszerencséjükkel és külső viszonyaikkal általában – azoknak az államoknak bukásával, amelyekben ez a meghatározott elv érvényesült, s azoknak az új államoknak keletkezésével és felemelkedésével, amelyekben egy magasabb elv létrejön és fejlődik (*36a*, 1, 59). Igen tanulságos, hogy Hegel szerint egy meghatározott filozófia *egyidejűleg* áll fenn a történelmi korszak éppoly meghatározott sajátosságaival. Tehát felismerte, hogy annak a történelmi korszaknak a specifikus tartalma, amelyhez az adott filozófia is hozzátartozik, nem vezethető le az utóbbiból. Hegel azonban még inkább meg volt győződve arról, hogy a természeténél fogva szubsztanciális filozófiát nem határozhatja meg a „polgári társadalom", amelyet ő az abszolút szellem elidegenedett szférájának tartott, ama szellemének, amelynek alkotó tevékenysége a spekulatív gondolkodás. Az egyidejű létezés – afféle történelmi párhuzam, amelynek alapját Hegel a „korszellemben", a „népszellemben", a végső soron az „abszolút szellemben" keresi s ennek legmagasabb rendű megnyilvánulása ismét csak a filozófia. A filozófia fejlődése az „abszolút szellem" immanens önmegismerési folyamata, és Hegel, mint Marx szellemesen megjegyezte, következetlen volt, amikor filozófiáját az abszolút önmegismerés végső betetőzésének tartva, nem önmagát tekintette e folyamat alanyának, vagyis magának az „abszolút szellemnek" (*1a*, 2, 85).

Hegel ugyanilyen következetlen, amikor a filozófiának a társadalom fejlődésében játszott szerepét értékeli. Feltételezi, hogy a gondolkodás – különösen filozófiai (autentikus) formájában – mindenható, mégis azt tartja, hogy a filozófia a maga történelmi korszaká-

nak sajátos epifenoménje, mivel ez a korszak az „abszolút szellem" elidegenedésének meghatározott szakasza, és csupán ennek az elidegenedésnek a leküzdése arányában nyeri el adekvát kifejezését a filozófiában. Ebben az esetben azonban a filozófia természetesen nem lehet a korszakot formáló szellemi potenciák egyike: hiszen mindig bizonyos késéssel jelentkezik. „Amikor a filozófia – mondja Hegel – szürke festékkel kezd festeni szürke alapon, ez arra vall, hogy az élet bizonyos formája elavult és hogy a filozófia a maga szürkésre rajzolt szürkéjével nem fiatalíthatja meg, legfeljebb megértheti: Minerva baglya csak a szürkület beálltával kezdheti röptét" (*36g*, 36–37). Ezt a Hegel egész rendszeréből elkerülhetetlenül adódó következtetést gyakran cáfolják Hegel saját filozófiatörténeti kutatásai, amelyekben nyomon követhető, miként tör utat a filozófia egy-egy új társadalmi berendezkedésnek, s vesz részt közvetlenül annak kialakításában. Hegel azonban nem fogalmazza meg elméleti elvek formájában a konkrét filozófiatörténeti kutatásaiból eredő következtetéseket. Ebben az is közrejátszik, hogy Hegel, mint XIX. század eleji polgári gondolkodó, minden tekintetben a társadalom spontán fejlődésére számított, amely Németországot bevonta a kapitalista termelési folyamatba, azoktól a tudatos társadalomátalakítási kísérletektől függetlenül, sőt, mint Hegel vélte, azok ellenére, amelyeket a német gondolkodó többnyire szubjektivista beavatkozásnak tekintett az egyetemes történelem szubsztanciális célját megvalósító s a látszat ellenére objektíve értelmes társadalmi fejlődési folyamatba.

A hegeli filozófia feuerbachi kritikája tulajdonképpen már tartalmazza azt a felismerést, hogy a filozófiai fejlődésnek a tiszta gondolkodás önnemzéseként és önmozgásaként való spekulatív-idealista felfogása elkerülhetetlenül összeütközésbe kerül a történelmi szemlélettel, amely szerint a filozófia specifikusan fejezi ki a kor reális szükségleteit. Feuerbach elveti a hegeli panlogizmust, és azt állítja, hogy a filozófia nem a gondolkodásban, hanem az érzékekben gyökerezik, a filozófus pedig, mint valóságos emberi lény, csak azért gondolkodik, mert közösen érez és szerez élményeket egy meghatározott történeti korszak más embereivel, akik ugyanolyanok, mint ő.

Feuerbach antropológiai materializmusának korlátozottsága kizár-

ta azt a lehetőséget, hogy az emberi lényeget mint történetileg meghatározott társadalmi viszonyok összességét fogja fel. Mindazonáltal Feuerbach, mint polgári demokrata, tisztában volt azzal, hogy a filozófiában végbemenő folyamatok a kor igényeit tükrözik, s ezek az igények, különösen válságos időszakokban, mélységesen ellentmondásosak: „Némelyeknek tényleges vagy látszólagos szükséglete a réginek fenntartása, az újnak száműzése, másoknak szükséglete az újnak megvalósítása" (27, 179). Csak az új megvalósítására irányuló törekvés fejezi ki adekvát módon a társadalmi haladás igényeit. Ami a régi megőrzésére tett kísérleteket illeti, ezek Feuerbach számára, aki a történelmet az absztrakt humanizmus álláspontjáról vizsgálta, mesterkéltnek, erőltetettnek tűntek, jóllehet be kellett látnia, hogy ezekhez a kísérletekhez meghatározott társadalmi osztályok folyamodnak. Igaz, Feuerbach az 1848-as forradalom időszakában megpróbál konkrétabb képet alkotni az egymással ellentétes társadalmi törekvések forrásairól. „Hol kezdődik – kérdezi – új korszak a történelemben? Csak ott, ahol a nemzet, vagy a kaszt kizárólagos egoizmusával az elnyomott tömeg, vagy a többség szembehelyezi saját, teljesen jogos egoizmusát, ahol az emberek osztályai, vagy egész nemzetek győzelmet aratnak az uralkodó kisebbség nagyképű gőgje felett, és a proletariátus szánalmas elnyomott állapotából kilépnek a dicső történeti tevékenység napvilágára. Ekképpen az emberiség jelenleg elnyomott többsége egoizmusának is érvényesítenie kell és érvényesíti is jogát, és új történelmi korszakot kezd" (27, 835).

A materialista történelemfelfogásnak ezek a csírái nem fejlődnek tovább Feuerbach tanításában. Filozófiájával az emberiség elnyomott többségének „önzését" vélte kifejezni; s mellesleg szólva, mint a polgári demokratikus forradalom ideológusa, ehhez a többséghez sorolta a burzsoáziát is, minthogy az szemben állt az uralkodó feudális erőkkel. Feuerbachnak polgári demokratikus illúziói voltak, mély pátosszal vívta antifeudális harcát a vallás ellen – amelyet csaknem a szabadság legfőbb ellenségének tartott – és idealista módon magyarázta a történelmet. Mindez elzárta előle a reális lehetőségét annak, hogy megértse a filozófia egységét a korszak történetileg konkrét társadalmi-gazdasági, politikai tartalmával, az osztályharccal, a

fejlődő kapitalista formációval, amelynek ellentmondásait már kezdte felismerni.

A filozófia társadalmi szerepéről alkotott tudományos felfogás valódi elméleti alapja nem lehet más, mint a termelőerők fejlődéséről – vagyis a külső természetnek és magának az emberi természetnek az átalakításáról – szóló tanítás, az osztálytársadalomban megvalósuló társadalmi haladás antagonisztikus ellentmondásainak elemzése, a társadalmi-gazdasági alakulatok, az osztályharc és a társadalmi forradalmak elmélete, a termelési viszonyok, a politikai, jogi és ideológiai felépítmény kutatása, az anyagi és szellemi termelés szükségszerű kapcsolatának és általában a társadalmi folyamat specifikus törvényszerűségeinek tudományos megértése. Ezért csak a történelmi materializmus vet véget a filozófia önmagáról kialakított naiv elképzelésnek, és kapcsolja be a filozófia fejlődését a társadalmi fejlődés törvényszerű folyamatába, kimutatva, hogy – mint Engels mondja – „a filozófusokat korántsem a tiszta gondolat hajtotta előre, mint ahogy ők hitték. Ellenkezőleg. Ami őket valóban előrehajtotta, az főként a természettudomány és az ipar hatalmas és egyre gyorsabban növekvő előrehaladása volt" (*ib*, II, 336).

Semmiféle filozófia nem érthető meg önmagában, nem olvasható ki pusztán a gondolkodó műveiből. A filozófiatörténeti kutatás mindenekelőtt arra hivatott, hogy a filozófiát mint a korszak tudatát ragadja meg, feltárva társadalmi irányzatosságát, specifikus problematikáját, amelyet a társadalom további fejlődése során új filozófiai tanítások örökölnek, s amely elkülönül az őt létrehozó történelmi feltételektől, a filozófiai hagyomány elemévé lesz, és ezzel az őt megteremtő korszaktól független, új értelmezést nyer. A filozófia (a művészethez és általában a kulturális örökséghez hasonlóan) az őt megteremtő korszak után is meghatározott jelentőséggel és befolyással bír, és – idealista megközelítés esetén – éppen ez a körülmény kelti róla azt az illúziót, mintha független volna a történelmi korszaktól. Ez az illúzió azonban nyomban szertefoszlik, mihelyt a filozófia szociális tartalmát, megismerő jelentőségét, valamint az egyes korszakoknak a társadalom fokozatos fejlődésében érvényesülő történelmi kapcsolatát elemezzük.

Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau és mások természetjogi elméletei, az ész birodalma, amit a felvilágosítók hirdettek, az értelmes önzés koncepciója, a kanti „jóakarat", a szabadságról mint az ember lényegéről szóló tanítás, az emberi nem egységének filozófiai-antropológiai koncepciója, a természet materialista rendszerei, az anyag önmozgásának fogalma, a deizmus, az ateizmus, a mechanicizmus, a racionalizmus, a megismerésről és az indulatokról szóló szenzualista tanítás, minden létező törvényszerűségének eszméje, az egyetemes fejlődés tana, a társadalmi haladás gondolata – az újkori filozófiának ez a sokrétű problematikája csak úgy érthető meg helyesen, ha korszakos kifejezéseként fogjuk fel a termelőerők, a tudomány és a kultúra terén lezajló, az előző társadalmi alakulatokhoz képest rendkívüli módon meggyorsult haladásnak, amelyet a kapitalista termelési mód kialakulása és fejlődése tett lehetővé.

Marx még nézeteinek kialakulása idején írta mélyenszántó szavait: „A filozófusok nem nőnek gombamódra a földből, ők koruk, népük gyümölcsei és a nép legfinomabb, legértékesebb és legláthatatlanabb nedvei keringenek a filozófiai eszmékben. Ugyanaz a szellem építi fel a filozófiai rendszereket, amely az iparosok kezeivel a vasutakat építi. A filozófia nem áll a világon kívül, mint ahogy az agy sem áll az emberen kívül azért, mert nem a gyomorban van . . ." (*1a*, 1, 96–97). Marx hangsúlyozta a filozófia egységét a társadalmi viszonyok összességével. A társadalmi munkamegosztás, amelynek következtében az emberek egy része vasutat épít, mások filozófiai rendszereket hoznak létre, megint mások természeti törvényeket tárnak fel stb., nem fedheti el a társadalomtörténeti folyamat dialektikus egységét, amely legadekvátabb kifejezését a haladó osztályok filozófiai tanításaiban nyeri el. Ezért mondta Marx, hogy a filozófia „korának szellemi kvintesszenciája" „a kultúra eleven lelke" [17] (*1a*, 1, 97).

A nagy filozófiai tanítások a világtörténelem korszakos esemé-

[17] Marxnak ezek a kijelentései 1842 derekáról kelteződnek, vagyis olyan időszakból, amikor még nem vált a tudományos kommunizmus megalapítójává. Ennek ellenére, véleményunk szerint, mélységesen helyesen jellemzi a nagy filozófiai tanítások korszakos jelentőségét.

nyei. S nemcsak azért, mert korszakot jelentenek az emberiség szellemi fejlődésében; mindegyikük hatalmas szellemi potenciája az új korszak kialakulásának és fejlődésének. Ezekben a tanításokban kifejezésre jutnak, tudatosulnak és megalapozódnak a történelmi korszak szükségletei, harcai a múlt és a jelen ellenszegülő erőivel, szellemi, erkölcsi és társadalmi eszményei. A filozófia fejlődése szellemileg rekonstruálja az emberiség fejlődésének szükségszerű szakaszait jelentő különböző történelmi korszakok törvényszerű kapcsolatát. Minden előző korszak átörökíti a következőkre a szellemi és anyagi termelésben, a társadalmi-politikai haladásban elért vívmányait, mégpedig nemcsak a gazdasági fejlődés folytonossága következtében, hanem a társadalom szellemi fejlődése révén is, amelyben óriási szerep jut a filozófiának.

Egy-egy korszak történetileg mulandó társadalmi problémái maradandó törekvéseket is tartalmaznak. A nagy filozófiai tanítások ezeket fejezik ki, s így szintén túllépnek koruk határain, és az emberiség szellemi tulajdonává lesznek. A filozófia története, amelyben a megelőző filozófiai fejlődés összes stádiumai minden új nemzedék számára egyidejűleg vannak jelen, az egyetlen olyan szellemi síkunk, ahol a különböző korszakok gondolkodói kortársakként találkoznak. Kérdéseket intézhetünk elődeinkhez, s jóllehet ezekre a kérdésekre magunknak kell válaszolnunk, a múlt filozófiai tanításai segítségünkre vannak mai problémáink megoldásában.[18] Marx és Engels tanításában ez a felfogás tudományos materialista indokolást nyert a társadalomtörténeti alakulatoknak, a társadalmi haladás és a szellemi folytonosság törvényszerűségeinek, a kapitalizmust és a megelőző antagonisztikus alakulatokat jellemző társadalmi viszonyok osztálytermészetének konkrét-történeti vizsgálata révén, valamint annak a filozófiai irányzatok közötti harcnak a vizsgálata útján, amely kizárja a filozófiai eszmék harmonikus folytonosságának Hegel által feltételezett lehetőségét.

A filozófia korszaktudatként való marxista–leninista felfogása rá-

[18] Hegel volt az első, aki a filozófiát – ha misztifikált, idealista módon is – ebben az értelemben fogta fel, mint korszaktudatot, amelyet a további fejlodés „megszüntet" ugyan, azaz tagad, de ugyanakkor megváltozott formában meg is őriz.

világít a filozófiai tanok eredetére és társadalmi tartalmára, anélkül, hogy akár a legkisebb mértékben is valamely meghatározott korszak kereteire korlátozná a tanítások jelentőségét és hatását. Ez a felfogás tehát gyökeresen ellentétes a filozófia történetiségének idealista-relativista értelmezésével, amely extravagáns kifejezésre talált O. Spengler kultúrfilozófiájában. „Minden filozófia – írta Spengler – saját és *csakis* a saját korának kifejezője... A filozófiai tanítások nem abban különböznek egymástól, hogy egyikük halhatatlan, másikuk mulandó, hanem abban, hogy egyikük életképes volt bizonyos ideig, másikuk sohasem volt életképes. A maradandó filozófiai igazság – illúzió. Nem az a lényeg, hanem az ember, aki bennük önnön tükörképére lelt. Mennél nagyobb az ember, annál igazabb a filozófia – abban az értelemben, ahogy valamely nagy művészeti alkotás belső igazságáról beszélünk, az igazságról, amely egyáltalán nem függ attól, hogy bizonyítható-e, vagy hogy nincs-e ellentmondás az egyes tételek között" (*86*, 44). Ebben a tételben, amelyben a helyes és a helytelen alaposan összekeveredik, a historicizmus önnön ellentétébe fordul, mert minden korszak elsősorban a kulturális jelenségek egyedülálló komplexumaként jelenik meg, s ezzel elszakad a társadalom korábbi és későbbi fejlődésétől.

Spengler alapjában véve szubjektív idealista érveket sorol fel irracionalista kultúra-mitológiájának megalapozásához. A természet pusztán kultúrtörténeti kép, amely egy meghatározott korszak emberének közvetlen érzékeléseit foglalja egységbe; a történelem ugyanolyan szubjektív, de a természettől eltérően „költői" konstrukció, amely azt a törekvést valósítja meg, hogy „a világ eleven léte" az emberi élettel bizonyos összhangba kerüljön. Ezért nem meglepő, hogy a filozófiai tanítások elveszítik specifikumukat, hiszen Spengler sajátos művészeti alkotásnak tekinti őket. A filozófia társadalmi tartalmát az irracionalista életfelfogás szellemében értelmezi, és erről az álláspontról veti el az objektív igazságot nemcsak a filozófiában, hanem a matematikában és a természettudományban is. Spengler szerint minden korszak létrehozza a maga matematikáját, a maga természettudományát, amelyek saját korszakuk határain túl nem rendelkeznek megismerő értékkel, mert nem az objektív valóság megismerését jelentik, hanem a lelki élet történetileg mulandó formáit.

Ami a történelem során egy ízben előfordult, az „idő" visszafordíthatatlansága miatt nem ismétlődhet meg többé. Az idő fogalmát bezáró idézőjel azt jelzi, hogy Spengler számára az idő sem objektív valóság.

Teljesen nyilvánvaló, hogy a történelmi korszaknak és kultúrájának ilyen interpretálása mellett az a megállapítás, hogy a filozófia saját korának (és hangsúlyozottan: *„csak* a saját korának") a kifejezője, tulajdonképpen a filozófia megismerő jelentőségének a tagadása. Ez a koncepció, amely a kultúra jelenségeinek történeti szemléletére tart igényt, a valóságban tagadja a kultúra *fejlődését*, és semmiképpen sem magyarázza meg a múltbeli tudományos és filozófiai ismeretek (valamint a művészeti alkotások) mai jelentőségének tapasztalatilag megállapítható tényét.

Azok az elméletek tehát, amelyek maradandó igazságot tulajdonítanak a filozófiai rendszereknek, ugyanúgy tarthatatlanok, mint azok, amelyek tagadják, hogy volnának maradandó jelentőségű elemek a múlt nagy filozófiai tanításaiban. A filozófiai tanítások (bármely más ismerethez hasonlóan) csak abban a mértékben maradandó jelentőségűek, ahogyan igazolódnak, tökéletesednek, új tételekkel gazdagodnak, ez pedig természetesen nemcsak híveik alkotó aktivitásától függ, hanem mindenekelőtt attól, hogy milyen mértékben fejezik ki az új történeti szükségleteket, mennyire tükrözik az objektív valóságot és segítik elő annak további megismerését, átalakítását. A filozófia korszaktudatként való meghatározása tehát dialektikusan is és metafizikusan is értelmezhető. Spengler koncepciója a korszaktudat idealista és egyben metafizikus értelmezésének szemléletes példája.

Engels a nyolcvanas-kilencvenes években írott leveleiben fellépett a materialista történelemfelfogásnak a hírhedt „gazdasági materializmus" szellemében történő vulgarizálása ellen. Lenin és Plehanov megsemmisítő bírálatnak vetették alá V. Suljatyikovot, aki „A kapitalizmus igazolása a nyugat-európai filozófiában" című könyvében az újkori filozófiai tanítások tartalmát úgy kezelte, mint a kapitalista gazdaság fejlődésének misztifikált ábrázolását. Suljatyikov például ezt írta: „Minden filozófiai terminus és képlet, amellyel ... (a filozófia – *T. O.*) operál ... kivétel nélkül a társadalmi osztályok,

csoportok, sejtek és kölcsönviszonyaik megjelölésére szolgál". Suljatyikov véleménye szerint a szellemi és az anyagi ellentétéről szóló tanítás nem fejez ki semmi egyebet, mint a szervező „felső rétegek" és a végrehajtó „alsó rétegek" ellentétét. Spinoza tanítását Suljatyikov úgy jellemezte, mint „a mindent elnyelő, mindent központosító tőke ünnepi énekét". Lenin, Suljatyikov fenti és a fentiekhez hasonló kijelentéseit idézve, ezt írta: „Az egész könyv a materializmus mértéktelen elsekélyesítésének iskolapéldája" (*2a*, 38, 499).

Ha elvonatkoztatunk Suljatyikov nagy igényű szentenciáitól, és nyomon követjük koncepciójának elméleti gyökereit, azonnal kiderül, hogy nem érti a történelmi materializmus alaptételét, amely szerint a társadalmi tudatot a *társadalmi* lét határozza meg. Suljatyikov elfogadja ezt a tételt, de helytelenül értelmezi, és azt állítja, hogy a filozófia a társadalomnak *csak* a gazdasági struktúráját fejezi ki, s hogy a természet és a társadalom *megismeréséhez* semmi köze. A filozófia objektív tartalmának ez az elsekélyesítése Spengler szellemét idéző idealista tévedéshez vezetett. Ezzel szemben a filozófia (és általában bármely más tudásforma) tartalmát lényegileg kutatási tárgya határozza meg, amelynek változása csupán közvetett módon tükrözi a társadalmi-gazdasági változásokat.[19]

Az elméleti természettudomány, amelynek kutatási tárgya nemcsak a társadalmi tudattól, hanem a társadalmi léttől is független, szintén tükrözi a társadalmi-gazdasági folyamatokat, mivel a természettudomány meghatározott társadalmi szükségleteket fejez ki,

[19] Helyesen mutat rá M. M. Rozental, hogy a filozófia és a társadalom anyagi létének viszonyát leegyszerűsítő elképzelést napjainkban sem küzdötték le teljesen azok a filozófiatörténészek, akik közvetlen kapcsolatot próbálnak feltárni a filozófiai elméletek és a társadalmi gazdaság között. Ezzel kapcsolatban Rozental bírálja A. F. Loszevet, aki J. Thomson „Az első filozófusok" című könyvéhez írott előszavában úgy véli, hogy „az őselemekből kiinduló ókori materializmusnak és a klasszikus időszak plasztikus gondolkodásmódjának nyitja éppen a rabszolgaságban keresendő, vagyis az embernek dologként, élő testként való sajátos felfogásában, továbbá az árutermelésben, amely felváltotta a régi nemzetségi szervezet naturális gazdálkodását" (*125*, 147). A természet antik materialista felfogását Loszev ebben az esetben csupán mint a rabszolgatartó ideológiának a természettan területére való extrapolálását magyarázza, holott a természettan ezek-

és a termelés, valamint a termelésben létrehozott s a tudományos kutatáshoz szükséges technikai eszközök fejlődése ösztönzi. A XVII–XVIII. századi természettudomány viharos fejlődése a feudális termelési módról a kapitalistára való áttérést tükrözte. Magának a természettudományos kutatásnak a szükséglete sem egyszerűen a természet létezésén, hanem a társadalmi-történeti fejlődésen alapul. A természettudományok társadalmi meghatározottsága azonban nem indokolja az általuk tanulmányozott jelenségek természeti specifikumának tagadását. A tudományos elemzés mindig lehetővé teszi, hogy szétválasszuk például Galilei tanításában azt, ami a természet folyamatait és ami az antifeudális társadalmi mozgalmat tükrözte. A korszaktudat fogalma természetesen nemcsak a nagy filozófiai tanításokra alkalmazható, hanem a természettudományra, a művészetre stb. is. Ha a filozófiát mint korszaktudatot határozzuk meg, ezzel nem valamely specifikus ismertetőjegyére mutatunk rá, hanem történelmi tartalmára, jelentőségére, amelyet a gyökeres gazdasági-társadalmi változások és a tudomány eredményei határoznak meg.

A filozófia mint (ókori, feudális, burzsoá stb.) korszaktudat tudományos felfogásának szociológiai alapját a filozófiatörténet marxista–leninista periodizációja alkotja, amely megegyezik a társadalmi-gazdasági alakulatoknak és fejlődésük alapvető szakaszainak felosztásával.

Engels úgy jellemezte a XVIII. századi francia felvilágosodást,

ben az ősi időkben is a természeti folyamatok megfigyelésén, a hétköznapi s azon belül a termelési tapasztalatok adatainak elemzésén és általánosításán alapult, következésképpen valóságos megismerő jelentősége volt. És ha az antik materialisták a vizet, a tüzet, a levegőt stb. elsődleges elemeknek tartották, akkor ennek az oka nyilvánvalóan nem a rabszolgatartó termelési mód volt. Mint tudjuk, az elemekkel kapcsolatos ókori elképzelés egész sor újkori (vagyis kapitalista korszakbeli) filozófiában is tovább él. Véleményünk szerint ahhoz, hogy a filozófia és a társadalom anyagi élete közötti viszony egyoldalú, leegyszerűsített értelmezését leküzdjük, feltétlenül szükséges a marxista–leninista megismerés-szociológiának és e tudomány külön ágának, a filozófia szociológiájának rendszerezett kidolgozása.

mint filozófiai forradalmat, 1789 szellemi előkészítését.[20] A klasszikus német filozófiát Engels Németország filozófiai forradalmának nevezte. Mindez klasszikus jellemzése a filozófiának mint korszaktudatnak. Ugyanilyen mély értelmű Lenin meghatározása a XIX. század 40–60-as éveiben működő nagy orosz materialisták tanításának forradalmi demokratikus lényegéről. Közismert, hogy ez a meghatározás az oroszországi felszabadító mozgalom alapvető szakaszainak elvi felosztásához kapcsolódik.

Minél jelentősebb egy filozófiai tanítás, annál mélyebben tükröződik benne az adott nép történelme, annál jobban fejezi ki a társadalmi haladás alapvető érdekeit, összegezi a történelmi tapasztalatot, a filozófia és más társadalmi tudatformák fejlődését. Az adott filozófiát szülő kor egyszerű történelmi ismertetése még nem ad kulcsot a filozófia tartalmának és értelmének megértéséhez – először azért, mert a filozófia nem csupán specifikus kifejeződése a történeti korszaknak, hanem egyike azoknak a hatalmas szellemi erőknek, amelyek a kort magát alakítják és fejlesztik; másodszor pedig azért, mert a filozófia nem egyszerűen tükrözi a korszakot, hanem kifejezi a korszak fejlődésének állandóan ható, alapvető tendenciáit is, vagyis azokat a történelmi folyamatokat, amelyek meglehetősen hosszú idő alatt mennek végbe.

A történelmi korszak nem azonos valamely nép vagy állam történetével, mivel az egész világtörténelem szükségszerű szakasza. Más lapra tartozik, hogy a világtörténelem minden szakasza meghatározott népek és országok történetében éri el kulminációs kifejeződését, s éppen ott alakul ki az új korszaktudat is. A marxizmus tanítása Németországban jött létre, de összegezte a világtörténelmi tapasz-

[20] Engels tételét világos történelmi tanúságként igazolja J. de Maistre „Gondolatok Franciaországról" című műve. E könyv szerzője szenvedélyesen védelmezi a feudális abszolutizmust, s azt állítja, hogy a nagy francia forradalmat „a kereszténység és a filozofizmus végletekig kiéleződött harca" idézte elő. Mivel a forradalom előtti Franciaországban minden valamirevaló filozófus hadilábon állott a régi rendszerrel és annak vallásos ideológiájával, J. de Maistre a filozófiát (filozofizmust) tartja a „rend" legveszedelmesebb ellenségének, s egyúttal kifejti, hogy a filozófia éppen azért tekintendő „lényegileg dezorganizáló erőnek", mert nem a valláson alapszik (*58*, 62 és 56).

talatokat és a leghaladottabb európai országok társadalmi gondolatának vívmányait. A leninizmus – a modern korszak marxizmusa – Oroszországban keletkezett, és összegezte a világtörténelmi fejlődés új tapasztalatait, aminek eredményeképpen hatalmas nemzetközi jelentőségre tett szert.

A filozófia mint korszaktudat kutatása tehát megköveteli, hogy sokoldalúan elemezzük a társadalmi fejlődést és filozófiai tükrözésének specifikumát a különböző történelmi korszakokban. Ebben a vonatkozásban a marxista filozófiatörténészekre még nagy munka vár, amelyet nem vihetnek véghez, ha nem küzdik le a felszínes, egyszerűsítő szociologizálást, vagy a filozófia történelmi létezési és fejlődési feltételeinek empirikus leíró módszerét, ha nem vizsgálják speciálisan a filozófiai tanítások megismerő tartalmát, értelmét és jelentőségét, amely rendszerint meghaladja az őt létrehozó, történetileg meghatározott korszak határait. Emellett persze nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a szociológiai elemzés a filozófiai tanítások társadalmi tartalmát és jelentőségét tárja fel, és ezért nem válaszolhat például arra a kérdésre, hogy miért ismerték el a racionalisták a priori tudás létezését, s miért állították a szenzualisták, hogy végső soron minden tudás az érzéki felfogásban gyökeredzik. Ahhoz, hogy az ilyen természetű kérdésekre válaszoljunk, a filozófiai tanok speciális ismeretelméleti elemzése, a tudomány és a filozófia történetének tanulmányozása szükséges, amely teljes mértékben figyelembe veszi mind a társadalmi-gazdasági kutatás eredményeit, mind a filozófia viszonylagos függetlenségét.

3. A FILOZÓFIA IDEOLÓGIAI FUNKCIÓI

A filozófia mint egy történetileg meghatározott korszak öntudata: ideológia. A filozófia–ideológia viszony elemzése bizonyos nehézségekkel jár, mivel az ideológiáról szóló tanítás még nem eléggé kidolgozott irodalmunkban, jóllehet az ideológia tudományos felfogása, és különösen a *tudományos ideológia* fogalmának fejlesztése elsődleges fontosságú a mai eszmei-politikai harcban.

A marxista kutatók többsége egyetért abban, hogy a filozófia az

ideológia specifikus formája. Ennek a ténynek az elismerése azonban nem elegendő a vele kapcsolatos kérdések megoldásához. Vajon kimeríti-e az ideológia (s ezen belül a tudományos ideológia) fogalma a filozófiai tanítások tartalmát, amely, mint ismeretes, nem korlátozható a *társadalmi* valóság tükrözésére? Minthogy a társadalmi tudat és a tudomány között van bizonyos különbség, vajon az ideológia fogalma nem a társadalmi tudatot jellemzi-e csupán? Mi a „tudományos ideológia" fogalmának tartalma; azonos-e a társadalomtudomány fogalmával? Miben különbözik a tudományos ideológia a nem-tudományostól; csak a formájára vonatkozik-ez a különbség vagy a tartalmára is? Mi a filozófiának mint ideológiának a specifikuma? Vajon a filozófia tartalma és jelentősége ideológiai funkciójára korlátozódik-e?

Ezek a kérdések, amelyeket az utóbbi években élénken vitat a szovjet és a külföldi marxista irodalom, természetesen alapos kutatást igényelnek, amelyet nem valósíthatunk meg monográfiánk e kis fejezetének szűk keretei között. Ezért csupán röviden vizsgáljuk a probléma alapvető mozzanatait, azzal a céllal, hogy tovább konkretizáljuk a filozófia fogalmát.

A bennünket érdeklő kérdéssel kapcsolatos számos marxista tanulmány helyesen hangsúlyozza, hogy a marxizmus megalapítói az „ideológia" kifejezést abban a negatív értelemben használták, amely az ő korukban rakódott rá. Kétségtelen azonban, hogy Marx és Engels nemcsak úgy értelmezték az ideológiát, mint illuzórikus tudatot és az objektív valóság spekulatív-idealista misztifikálását. Megalkották az ideológia tudományos fogalmát is.

Az ideológiának mint elidegenedett társadalmi tudatnak a fogalma, amelyet a marxizmus megalapítóinak műveiben találunk, nemcsak negatív, hanem pozitív értelmű is. Ezt a pozitív mozzanatot Lenin sokoldalúan kifejlesztette a „tudományos ideológia" fogalmának megalkotásával, amely bekerült a marxista történelemfelfogás rendszerébe.[21]

[21] Természetesen nem ez az egyetlen példa arra, hogy Lenin, Marx és Engels tételeire támaszkodva és azokat az új történelmi tapasztalattal gazdagítva, új fogalmakat alkot, amelyekről – miként ő maga is több ízben hangsúlyozza – lé-

„Nem abból indulunk ki – írta Marx és Engels –, amit az emberek mondanak, elképzelnek, beszélnek, nem is a mondott, gondolt, elképzelt, beképzelt emberekből, hogy innen eljussunk a hús-vér emberekhez, hanem a valóságosan tevékeny emberekből indulunk ki és az ő valóságos életfolyamatukból ábrázoljuk az életfolyamat ideológiai tükrözésének és visszhangjának a fejlődését is. Az emberek agyában levő ködképződmények is az ő anyagi, empirikusan megállapítható és anyagi előfeltételekhez kötött életfolyamatuk szükségszerű párlatai. Az erkölcs, vallás, metafizika és egyéb ideológia és a nekik megfelelő tudatformák ilyenképpen nem tartják meg többé az önállóság látszatát" (*1a*, 3, 25). A marxizmus megalapítói által megfogalmazott módszertani követelmény tehát a következőképpen hangzik: a társadalmi valóság kutatásakor nem az ideológiából, általában nem a tudatból kell kiindulnunk, hanem a valóságos történelmi életfolyamatból, amelynek elemzése megmagyarázza e folyamat tükröződését, így – többek közt – ideológiai formáját is. Ez a módszertani elv, amely szervesen kapcsolódik a filozófia alapkérdésének történelmi materialista megoldásához, a marxista szociológia kategorikus imperativusza: a dolgokról alkotott elképzeléstől, eszméktől *vissza kell térni* magukhoz a dolgokhoz, hogy tudományos

nyegében véve már a marxizmus megalapítói is említést tettek. Ilyen például a polgári demokratikus forradalomnak vagy a proletariátus és a parasztság forradalmi-demokratikus diktatúrájának fogalma, amelyet Lenin vezetett be a marxista elméletbe. Az utóbbi fogalomról szólva Lenin az 1848-as német forradalom Marx és Engels műveiben általánosított tapasztalataira hivatkozik. „Kétségtelen – mutatott rá Lenin –, hogy amikor a Marx által megvilágított németországi tapasztalatokból levonjuk a tanulságot, nem juthatunk a forradalom döntő győzelmének más jelszavához, mint a proletariátus és a parasztság forradalmi-demokratikus diktatúrájának jelszavához"(*zb*, 1, 117). A mensevikek a proletariátus és a parasztság forradalmi-demokratikus diktatúrájának lenini eszméjét összeegyeztethetetlennek tartották Marx tanításával, mivel dogmatikusan értelmezték ezt a tanítást, és nem értették a munkásosztály diktatúrájához vezető, tényleges történelmi utat. (Ehhez részletesebben lásd monográfiánkat: „A marxista elmélet fejlődése az 1848-as forradalom tapasztalata alapján". Moszkva 1955. II. fejezet, 6. szakasz.) Lenin a mensevikekkel és más jobboldali opportunistákkal ellentétben állandóan hangsúlyozta, hogy a marxizmus szelleméhez való hűség nem a marxista tételek dogmatikus értelmezésében mutatkozik meg, hanem alkotó fejlesztésükben.

elemzéssel ismerjük meg valóságos viszonyaikat, megmagyarázzuk az emberek tudatában való fordított tükröződésük mechanizmusát, a valóságnak ezeket a torz képeit pedig *fel kell cserélnünk* a tudományos fogalmak rendszerével. Ez a kérdésfelvetés lényegesen különbözik az ideológiáról mint objektív tartalom nélküli, illuzórikus tudatról alkotott elképzelésektől, amelyek Marx és Engels korában széleskörűen elterjedtek. A marxizmus megalapítói azonban az ideológiának nemcsak a formáját, hanem a *valóságos tartalmát* is elemezték, s így e szociális jelenség pozitív értékelésének is megvetették az alapját. S ez kétségtelenül az ideológia tudományos felfogásának legfontosabb elméleti alapja.

Marx és Engels megbírálták az ifjúhegelianizmust mint a „német ideológia" egyik változatát, de nem elégedtek meg azzal, hogy bebizonyítsák az ifjúhegeliánusok spekulatív idealista konstrukcióinak tarthatatlanságát, hanem feltárták e konstrukciók valódi társadalmi tartalmát is, amelynek maguk az ifjúhegeliánusok nem voltak tudatában: „a német filozófia a német kispolgári viszonyok következménye" (*1a*, 3, 441). Marx és Engels a társadalmi valóság tükrözésének elidegenedett formája mögött kimutatják egy meghatározott osztály társadalmi programját.[22] Kifejtik, hogy az osztály ideológiai

[22] Így például Marx és Engels rámutatnak bírálatukban, hogy az ifjúhegeliánus öntudat-koncepció spekulatív-idealista módon tükrözi a társadalom minden tagját megillető állampolgári egyenlőségnek a francia burzsoázia részéről meghirdetett követelését. „Az öntudat az embernek önmagával való egyenlősége a tiszta gondolkodásban. Az egyenlőség az embernek önmagáról való tudata a gyakorlat elemében, vagyis az ember tudata a másik emberről mint vele egyenlőről, és az ember viszonyulása a másik emberhez mint vele egyenlőhöz. Az egyenlőség francia kifejezés az emberi lényeg egységére, az emberi nem tudatára és viszonyulására, az embernek az emberrel való gyakorlati azonosságára, vagyis az embernek az emberrel való társadalmi, illetve emberi kapcsolatára" (*1a*, 2, 38). Az ifjúhegeliánus egyenlőség-koncepciónak a franciától való eltérése Marx és Engels szerint a német polgárság gyengeségét tükrözi. A német polgárság érdekeinek kifejezési formája tehát korántsem tartalmatlan, hiszen kifejezi a német polgárság különbségét a franciától, amely már megdöntötte a feudalizmust. Következésképpen Marx és Engels távol álltak attól, hogy sutba dobják az ideológiát mint hamis tudatot, amely elhomályosítja a dolgok lényegét; az ideológiát szembesítették a társadalmi valósággal és a rá jellemző tartalmat (és formát) ebből az ellentmondásos valóságból vezették le.

vélekedéseinek illuzórikussága nem képviselőinek fantáziájából, hanem valóságos helyzetéből fakad. Az ideológiának csupán a formája illuzórikus, tartalma azonban nem más, mint a társadalomtörténeti folyamat, amely éppúgy meghatározza az adott osztály helyzetét, érdekeit, magatartását, mint ideológiai meggyőződésének illuzórikus voltát. A polgárság, fejlődésének meghatározott szakaszán, nem teheti meg, hogy saját érdekeit ne mint egyetemes, értelmes, összemberi érdekeket képviselje. És minthogy a feudalizmus elleni harca valóban a társadalmi fejlődés sürgető követelményeit fejezte ki, s ezáltal egybevágott a társadalom túlnyomó részének érdekeivel, ezért ideológiai illúziói tartalmasak, történelmileg indokoltak voltak. Nem véletlen tehát, hogy a polgári ideológus a polgári demokratikus átalakulást az emberi személyiség végleges emancipációjaként tudatosította.

Marx gazdasági kutatásai zseniálisan és tudományos módon elemzik az angol politikai gazdaságtan klasszikusainak ideológiai illúzióit, akik a magántulajdont minden termelés közvetlen gazdasági előfeltételének tekintették, s azonosították az árut és az általában vett munkaterméket, abszolutizálták a kapitalista termelési viszonyokat stb. Marx, miközben leleplezi ezeket az illúziókat, állandóan hangsúlyozza a klasszikus angol politikai gazdaságtan *tudományos* jellegét, amelyet szembeállít vulgáris közgazdászok elméleteivel, akik a kapitalizmus gazdasági viszonyainak tényleges vizsgálatát felcserélik annak szándékos apológiájával. Marx elvi különbséget tett a történetileg progresszív polgári ideológia és a polgári apologetika között, amely már azt tükrözte, hogy a burzsoázia konzervatív erővé vált. Emellett kifejtette, hogy a vulgáris politikai gazdaságtan korántsem tartalmatlan: objektív valóságot tükröz – a kapitalista termelési viszonyok látszatát –, noha nem kritikai, nem tudományos formában. Marx „A tőké"-ben alaposan megvizsgálja e látszat keletkezését, s ezzel kimutatja, hogy ezt is tudományos kutatás tárgyává kell tenni, ami azonban csak a proletár pártosság álláspontjáról valósítható meg, mivel a proletariátus e társadalmi rendszernek maga a kapitalizmus által szült szükségszerű tagadását testesíti meg.

Az ideológiáról szóló marxista tanításnak igen lényeges eleme a vallás tudományos elemzése. Jóllehet a vallás a kizsákmányoló osz-

tályok érdekeit fejezi ki, a társadalmi tudatnak azt a fajtáját képviseli, amely mind a kizsákmányoló, mind a kizsákmányolt osztályra jellemző. A vallás nem egyik vagy másik osztály különleges helyzetét tükrözi, hanem a társadalmi viszonyok antagonisztikus jellegét, a társadalmi fejlődés elemi erőinek uralmát minden ember felett. Ez, Marx kifejezésével élve, az elnyomott teremtmény sóhaja, és egyúttal egy szívtelen világ szíve (*1a*, 1, 378).[23] A vallás a társadalmi fejlődés folyamán módosul, de minden antagonisztikus társadalomban alapjában véve ugyanazt a társadalmi szerepet tölti be. Az a körülmény, hogy az elnyomók és az elnyomottak rendszerint ugyanazt a hitet vallják, korántsem a vallás osztályfeletti, pártatlan jellegéről tanúskodik. Az elnyomó osztályok saját helyzetük igazolását és a dolgozók szellemi rabsorba döntésének specifikus eszközét látják a vallásban. A kizsákmányolt tömegek, amennyiben még nem ismerték fel társadalmi felszabadulásuk útját, azért hisznek a vallásban, mert az valóságos igényeik megvalósításának vélt kifejezése.

A vallásos ideológia egyfelől rögzíti a társadalmi egyenlőtlenséget, a kizsákmányolást, az elnyomást, másfelől éppen az általa szentesített viszonyok elleni tiltakozás nem-adekvát formájaként jelentkezik, amint azt az eretnekségek története és a korai polgári forradalmak vallásos burka tanúsítja.

Az ideológia, mint a vallás példáján is látható, korántsem mindig *elméleti* nézetek rendszere. Ez megmutatkozik a tömegek ösztönösen kialakuló, hétköznapi politikai tudatában is, amelyet nem zárhatunk ki az ideológiából, mivel az ideológia *tömegtudat,* nem pedig egyes teoretikus ideológusok műve. Marx megkülönböztette az ösztönösen kialakuló és az elméletileg kidolgozott ideológiai meggyőző-

[23] „Az ókor vallási ideológiájának fejlődése – írja J. P. Francev –, mint ismeretes, két fontos szakaszra oszlik: az elsoben a vallásos hiedelmek m·g főképpen az ember erőtlenségét tukrozik a természettel folytatott harca során, a másodikban viszont a társadalmi elnyomás kerul elótérbe, az elnyomottak erótlensége ezzel az elnyomással szemben. A vadembernek a természettel szembeni tehetetlensége a termeszetfeletti erőkbe vetett hitet eredményezi, az elnyomottaknak az elnyomókkal szembeni tehetetlensége pedig egy jobb, túlvilági élet hitét táplálja Az osztályellentmondások fejlódésével előtérbe kerul a jobb, tulvilági élettel kapcsolatos hiedelem" (*137*, 523–524).

dést. A vulgáris politikai gazdaságtan, amint Marx rámutatott, elméletileg alapozta meg a hétköznapi polgári tudat elképzeléseit.

A kispolgári ideológusokat jellemezve, Marx hangsúlyozta: „Éppoly kevéssé kell azt képzelni, hogy a demokrata képviselők mármost valamennyien szatócsok, vagy ezeknek a rajongói. Műveltségük és egyéni helyzetük tekintetében olyan távol állhatnak tőlük, mint ég a földtől. Ami őket a kispolgár képviselőivé teszi, az az, hogy a fejükben nem jutnak át azokon a korlátokon, amelyeken amaz az életben nem jut túl, hogy ezért ők az életben ugyanazokra a feladatokra és megoldásokra hajlamosak, amelyekre amazt hajtja a gyakorlatban az anyagi érdek és a társadalmi helyzet" (*1a*, 8, 131–132). Ez persze nem azt jelenti, mintha végső soron minden ideológiát vissza lehetne vezetni a hétköznapi osztálytudat képzeteire. A klasszikus angol politikai gazdaságtan, a polgári felvilágosodás ideológiája, akárcsak más, történetileg haladó polgári tanítások, minden osztálykorlátjuk ellenére kétségtelenül ellentmondtak koruk hétköznapi polgári elképzeléseinek. És mert a tudományos valóságfelfogás elemeit is magukban rejtették, megelőzték a polgárság társadalmi gyakorlatát. A társadalmi valóság megelőző tükrözése, fejlődési tendenciáinak előzetes megsejtése, a jövőbe irányultság, új társadalmi kritériumok, eszmények, történelmi feladatok kidolgozása – ezek a történetileg haladó ideológiák jellegzetes sajátosságai.

A trade-unionizmus, a reformizmus a munkásosztály ideológiájának ösztönösen kialakult formái, fejlődésének abban a szakaszában, amikor még nem ismeri fel a tőke és a munka kibékíthetetlen érdekellentétét. Ezek az ideológiák elméleti formában alapozzák meg a proletár tömegek hétköznapi, ösztönösen kialakuló tudatát a közvetlen gazdasági érdekeikért folytatott harcban. A marxizmus mint a munkásosztály tudományos forradalmi ideológiája a proletariátus felszabadító mozgalmából eredő tapasztalatok kritikai általánosításából, a kapitalizmus fejlődési törvényszerűségeinek vizsgálatából, a korábbi (filozófiai, közgazdasági és társadalmi-politikai) eszmék elméleti összegezéséből és átdolgozásából származik. A társadalmi tudat és az öntudat marxista elemzése kimutatja annak szükségességét, hogy elvileg megkülönböztessük az adott osztály alapvető érde-

keit adekvát módon kifejező ideológiát attól az ideológiától, amely más, vele szemben ellenséges osztályok rá gyakorolt hatását tükrözi.

Azokat a különbségeket jellemezve, amelyek a kommunista pártot a múlt század közepén létező egyéb munkáspártoktól elválasztották, Marx és Engels ezt hangsúlyozta: „A kommunisták a többi proletárpárttól csak abban különböznek, hogy egyrészt a proletárok különböző nemzeti harcaiban az egész proletariátus közös, a nemzetiségtől független érdekeit hangsúlyozzák és érvényesítik, másrészt abban, hogy a proletariátus és a burzsoázia között folyó harc különböző fejlődési fokain mindig az összmozgalom érdekeit képviselik" (*1a*, 4, 453).

A marxizmus megalapítói az általuk kidolgozott *tudományos* kommunista nézetek rendszerét nem nevezik a proletariátus ideológiájának, noha utalnak arra, hogy az *minden* ország proletárjainak *alapvető* érdekeit fejezi ki. Marx és Engels, amikor nem nevezik ideológiának tanításukat, lényegében véve szembeállítják a munkásosztály tudományos ideológiáját a burzsoá tudattal, s elhatárolják magukat azoktól a nem tudományos ideológiáktól, amelyek az idő tájt uralkodtak a munkásmozgalomban. Éppen ezért teljességgel tarthatatlan a marxizmus bírálóinak az az állítása, hogy Marx és Engels elvileg tagadtak volna mindenfajta ideológiát: ugyanilyen alapon azt is mondhatnák, hogy tagadtak minden filozófiát, hiszen a marxizmus valóban tagadása minden régi értelemben vett filozófiának. Ez a véleményünk szerint teljesen ideillő analógia a tagadás konkrét dialektikus jellegét hangsúlyozza. Ez a tagadás tagadása, vagy egy elvileg új, tudományos ideológia megteremtése.

Az a körülmény, hogy Marx és Engels nem használták a „tudományos ideológia" kifejezést, hogy az általuk létrehozott tudományt szembeállították például a „német ideológiával" és általában az ideológiával, csak azt tévesztheti meg, aki tagadja az új, minden korábbitól elvileg küönböző tudományos elmélet bonyolult és ellentmondásos fejlődési folyamatát, vagy szembe akarja állítani Marxot Leninnel azon az alapon, hogy Lenin, a marxizmus megalapítóinak tanítását továbbfejlesztve, megalkotta a tudományos ideológia fogalmát, amelyet ez a tanítás burkoltan már tartalmazott.

A marxizmus–leninizmus az ideológiát nem a társadalmi valóság

passzív tükrözésének fogja fel, hanem egy meghatározott társadalmi program megalapozásának, amely az adott osztály helyzetének, érdekeinek vizsgálatából indul ki, más osztályokhoz való viszonyát, valamint a társadalmi fejlődésnek és mozgatóerőinek sajátosságait veszi alapul. Ebben az értelemben minden ideológia vezérfonal a társadalmi cselekvéshez, vagyis olyan irányító eszmék, elképzelések, eszmények és imperativuszok rendszere, amelyek valamely meghatározott osztály, társadalmi csoport, vagy esetleg egy egész társadalom helyzetét, szükségleteit és törekvéseit fejezik ki.

A forradalmi ideológia a gyökeres társadalmi átalakulásoknak, a társadalmi fejlődés irányváltoztatásának szükségszerűségét indokolja; ha ez a szükségesség valóban fennáll, akkor az az ideológia, bármennyire illuzórikus is a kifejezési formája, mégis tartalmazza a társadalmi valóság tudományos megértésének elemeit. A konzervatív vagy reakciós ideológia ellenben meghatározott osztályoknak azt a törekvését igazolja, hogy megőrizzék a történetileg elavult társadalmi viszonyokat, s minthogy e törekvések ellentmondanak a társadalmi fejlődés egész menetének, ez az ideológia ellenségesen viszonyul a társadalmi élet tudományos felfogásához. Következésképpen a társadalmi elmélet nem azért ideológia, mert hamisan tükrözi a valóságot, hanem mert az adott társadalmi valóságot és az egész társadalomtörténeti folyamatot meghatározott társadalmi nézőpontról tükrözi és értékeli.[24] Ezért a tudományos ideológiának a lehetősége

[24] A modern polgári szociológusok, tőlük független körülmények folytán, amelyek felett már nem tudnak szemet hunyni, kénytelenek különbséget tenni forradalmi és nem-forradalmi ideológiák között (az utóbbiakat azonban nem tartják se konzervatívnak, se reakciósnak). Nem-forradalmiaknak általában azokat az ideológiákat nevezik, amelyek szentesítik a status quót, és az „uralkodó csoportok" többségének támogatását élvezik. A forradalmi ideológiák viszont fellépnek a status quo ellen, elvetik az adott társadalomban uralkodó értékeket és normákat, s a fennálló rend gyökeres átalakítására irányulnak, amiért is T. Parsons utópiáknak nevezi őket (32, 182). Az amerikai szociológus nyilván nem ismeri fel, hogy az utópia olyan törekvés, amely meg akarja örökíteni a kapitalista status quót, vagy a társadalmi fejlődés bármely más szakaszát. Nem tesz kulonbséget progresszív és reakciós utópiák között, és figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy a szocializmus utópiából előbb tudománnyá, majd történetileg meghatározott társadalmi valósággá változott. Az ideológiának modern polgári – legtekintélyesebb, „dezideologizált" – formája is meglehetősen nyíltan fejezi ki

is egybeesik történelmileg az adott osztálynak azzal a képességével, hogy kifejezze és megvalósítsa a történelmi szükségszerűséget, amelyet a társadalom korábbi fejlődése határozott meg. Helyesen hangsúlyozza F. V. Konsztantyinov: „Félelmet nem ismerő, objektív, semmitől vissza nem riadó tudományos vizsgálatra csak az az osztály és annak az osztálynak az elméleti képviselői képesek, amelynek életbevágó érdeke fűződik az objektív igazsághoz, amelynek helyzete és érdekei egybeesnek a történelem objektív menetével és a társadalmi fejlődés törvényeivel. Következésképpen ennek az osztálynak a tudományos ideológiája nem kerül és nem is kerülhet ellentmondásba a tudományos szociológiával" (*112a*, 486).

A tudományos ideológia megteremtésének lehetősége természetesen csak bizonyos történelmi feltételek között, a társadalmi élet sokoldalú, tudományos vizsgálata útján válhat valóra. A rabszolgatartók, a hűbérurak és a kapitalisták egyaránt kifejezték annak idején a társadalmi fejlődés érdekeit, és azt a történelmi szükségszerűséget, amelyet valóra váltottak. Ennek ellenére nem hoztak létre tudomá-

tehát kibékíthetetlenül ellenséges viszonyát a társadalom forradalmi átalakításával szemben. Az „értékítéletektől" mentes szociológia, amelyet M. Weber igyekezett létrehozni, egyik módosulása csupán az osztálytársadalomban elvileg elképzelhetetlen „pártatlan" társadalomtudomány hagyományos polgári koncepciójának. A társadalomtudomány polgári ideológiai eltorzításának másik változata a K. Mannheim és követői által képviselt „tudás-szociológia", eszerint a társadalomtudomány elvileg nem lehet objektív tükrözése a társadalmi valóságnak, mivel azok az előfeltételek, amelyekből kiindul, azok az értékek és értékelési kritériumok, amelyeket alkalmaz, elkerülhetetlenül szubjektívek. Valójában abból, hogy a megismerés alanya a szubjektum, az ember, korántsem következik, hogy a megismerés, tartalmát tekintve szubjektív volna, és az objektív igazságot a megismerés nem közelíthetné meg. A materialista ismeretelméletnek ez az elve tökéletesen alkalmazható a valóság ideológiai tükrözésére is. A szubjektivizmus az ideológiában nem egyszerűen az ideológusok osztályálláspontjából fakad, hanem egy meghatározott osztályálláspontból. A polgárság mint osztály nem érdekelt az értéktöbblet-termelés mechanizmusának vizsgálatában, a proletariátus ellenben nagyon is érdekelt a kapitalista termelés objektív, tudományos vizsgálatában. A kapitalista viszonyok látszata eltussolja a proletár „szabad" (bér)munkájának a tőke által történő, tényleges leigázását, a kapitalizmus ellen harcoló munkásosztály viszont természetesen érdekelt ennek a látszatnak a leleplezésében. Így a tudományos ideológia lehetősége és szükségessége a munkásosztály objektív helyzetében és szubjektív érdekeltségében rejlik.

nyos ideológiát. A haladó polgárság a maga legkiemelkedőbb ideológusainak személyében létrehozta a közgazdaság, a történelem és a jog tudományát, valamint a filozófiai materializmust. A tudományos ideológia fogalma azonban ezekre a tudományos elméletekre nem alkalmazható. A tudományos ideológia feltételezi saját történelmi és osztálytartalmának, eredetének, jelentőségének, más ideológiákhoz, osztályokhoz, korszakokhoz való viszonyának ismeretét. Következésképpen mentes az idealista illúzióktól, és nem tart igényt a maradandó, történelemfeletti jelentőségre. Ebben az értelemben elmondhatjuk, hogy a tudományos ideológia a társadalomtörténeti folyamat tudományos vizsgálatának legnagyobb eredménye, mivel magába foglalja e folyamat specifikusan ideológiai formájának tudományos megértését is. Ilyen a tudományos szocialista ideológia.

Marx és Engels a tudományos filozófia és a tudományos világnézet megalkotói. Az utóbbinak a fogalmát nem meríti ki a filozófia. A marxista–leninista tudomány és a tudományos szocialista ideológia dialektikus egységet alkot, ez azonban nem mossa el a különbségüket.[25] Ez a különbség kétségkívül nyilvánvalóbb lesz, ha majd az egész világon megvalósul az osztály nélküli kommunista társadalom, és az osztályharc, a szocialista forradalom, a proletárdiktatúra, az állam stb. problémája a történelmi múlté lesz. A tudományos marxista–leninista világnézet azonban feltétlenül megtartja korábbi jelentőségét: az új történelmi tapasztalat, a természet- és társadalomtudományok legújabb eredményei alapján fejlődik majd tovább, mint a társadalmi alkotótevékenység tudományos elmélete és a tudományos kutatások módszertana. Ennek a történelmi távlatnak a fényében érthetőbb a tudománynak és az ideológiának a marxizmus belső lényegét alkotó egysége.

A marxizmus–leninizmus: tudomány és egyben tudományos ideológia. A marxizmusnak mint a munkásosztály ideológiájának jelentőségét korlátozzák a kapitalizmusból a kommunizmusba való át-

[25] A. M. Rumjancev a burzsoá társadalomtudományt és ideológiát jellemezve rámutat: „A tudomány és az ideológia megkülönböztetése kötelező feltétele a társadalmi, többek közt a gazdasági kérdések bárminemű kutatásához való helyes, tudományos, kritikai viszonynak" (*126*, 427).

menet történelmi keretei: azt a szerepét azonban, amelyet mint szakadatlanul fejlődő és új tételekkel gazdagodó tudomány tölt be, természetesen semmiféle korszak keretei nem korlátozzák.

Bármely ideológia jelentőségét – tehát a tudományos ideológiáét is objektív módon meghatározzák lehetséges társadalmi alkalmazásának történelmi határai. Ebben az értelemben minden ideológia mulandó. A tudomány jelentőségét azonban egyedül a benne rejlő objektív igazság határai és továbbfejlesztésének lehetőségei határozzák meg. Ebben az értelemben a tudomány, ha az is marad, megőrzi maradandó jelentőségét, mint „az eleven, termékeny, igaz, hatalmas, mindenható, objektív, abszolút emberi megismerés" egyedül adekvát kifejezése (*2a*, 38, 351).

Minden ideológia, miután betöltötte történelmi küldetését, átadja helyét egy új ideológiának, amelynek tartalmát az új társadalmi szükségletek, érdekek, feladatok alakítják ki. A marxizmus–leninizmus mint tudományos világnézet, a munkásosztály tudományos ideológiájának elméleti alapja, kétségkívül elméleti alapja lesz a világtörténelmi méretekben győzedelmeskedő kommunizmusnak is, amelynek természetesen a társadalmi tájékozódás új, tudományosan megalapozott rendszerére és a nép társadalmi alkotótevékenységének tudományos biztosítására lesz szükség.

A tudománynak és a tudományos ideológiának első ízben a marxizmusban valóra vált dialektikus egységükön belüli szétválasztása nem ad alapot arra, hogy szembeállítsuk őket egymással. Vulgáris egyszerűsítés és a marxizmus polgári hamisítóinak tett nyilvánvaló engedmény volna, ha különválasztanánk a marxista–leninista tudomány heurisztikus és ideológiai funkcióját. A tudományos szocialista ideológia hatalmas jelentőségű a megismerés szempontjából. Tudományos módszertani tájékozódást nyújt az emberiség elmúlt történetének, jelen korszakának és történelmi távlatainak megértéséhez. A társadalmi jelenségek marxista–leninista ideológiai megközelítésének módszertani jelentősége a tudományos kommunista pártosság fogalmában sűrűsödik össze.

A marxista–leninista tanításban természetesen nem lehet és nincs is két egymástól különböző alkotórész – egy tudományos és egy tudományos-ideológiai. Az egész marxizmus mint tudomány, a mun-

kásosztály tudományos ideológiája, a társadalom kommunista átalakításának ideológiája, és ez a bensőleg hozzátartozó, egész tartalmát átható történelmi meghatározottság a kommunista társadalom építésének és megszilárdításának egész korszakában megőrzi időszerűségét. Következésképpen csupán arról lehet szó, hogy különválasztjuk a marxista–leninista tudomány kétféle funkcióját, és kiemeljük a tudományos ideológia specifikumát.

Tehát sem a tudománynak, a tudományos világnézetnek a tudományos szocialista ideológiával való szembeállítása, sem pedig a köztük levő határok elmosása nem fejezi ki a marxista–leninista kérdésfeltevés lényegét. A világ megismerése és tudományos-ideológiai értelmezése nem hatálytalanítja ezt a köztük levő különbséget. A marxizmus leszámolt a világ elsajátításának elidegenedett ideológiai formájával, s ez a marxista–leninista tudomány létrehozásával vált lehetővé, amely egyúttal a munkásosztály tudományos ideológiája is. Ebből a szemszögből kell véleményünk szerint megoldani a filozófia ideológiai funkciójának kérdését.

Hérakleitosz, Démokritosz, Platón, Arisztotelész és más ókori gondolkodók filozófiai tanításai ideológiai jellegűek voltak. Nem okoz különösebb nehézséget Hérakleitosz társadalmi korlátainak feltárása a dialektikának örök visszatérésként való interpretálásában, az ellentétek harcát örök háborúként értelmező koncepciójában stb. Még könnyebb felfedni az állam természetéről szóló arisztotelészi tan ideológiai jellegét. És mégis Suljatyikov hibájába esnénk, ha Hérakleitosz dialektikáját, Démokritosz atomisztikáját, Platón vagy Arisztotelész tanításait a társadalmi vagy természeti valóságnak a rabszolgatartó osztály álláspontjáról való ideológiai interpretálására vezetnénk vissza. A megismerő folyamat ideológiai funkciójának kimutatása semmiben sem hasonlít ahhoz a marxizmustól idegen pragmatista eljáráshoz, amely a megismerési folyamatot a haladó vagy reakciós osztályok érdekeinek *kiszolgálására* szűkíti. Ez nem egyszerűen azzal magyarázható, hogy a megismerésnek és különösen a filozófiának a tárgya nem csupán a társadalmi, hanem a természeti valóság is. Véleményünk szerint a lényeges az, hogy a megismerés ideológiai funkciója elszakíthatatlan része (de csak része) az egyetemes, tartalmában és jelentőségében korlátlan megismerési folyamatnak.

A megismerés kifejezi mind az anyagi, mind a szellemi társadalmi termelés szükségleteit, és az emberiség szellemi életének sokrétű szféráját alkotja, tehát nem lehet puszta eszköz, hanem cél.

A különböző – s főleg az ellentétes – osztályok ideológiái között történetileg kialakult viszony a harc viszonya: az ideológiai kompromisszumok (például a polgári és a feudális ideológia között) csupán múló mozzanatok egyik vagy másik ideológia megszilárdulásának vagy degradálódásának folyamatában.

Természetesen, az elnyomó osztályok ideológiáinak történetében történelmi folytonosságot találunk, amely a rabszolgatartó, a hűbéri és a tőkés formációkra nézve közös, antagonisztikus termelési viszonyokra vezethető vissza. De természetesen nem ezzel magyarázható, hogy Hérakleitosz, Démokritosz, Platón, Arisztotelész, Epikurosz, a sztoikusok, a szkeptikusok stb. tanításai túlélték korukat, feltámadtak, új értelmezést kaptak és továbbfejlődtek a hűbéri vagy a tőkéskorszak filozófusainak tanításaiban. Természetes, hogy az őket létrehozó társadalmi-gazdasági formáció határain túl már nem tölthetik be korábbi ideológiai funkcióikat. Az új osztályok ideológusai csak ideológiai átdolgozásuk eredményeképpen sajátíthatták el, használhatták fel ezeket a tanokat, s az átdolgozás folyamatában módosították azok eredeti tartalmát. Figyelembe kell vennünk azonban, hogy nemcsak a feudális rend ideológusai, hanem az antifeudális ellenzék képviselői is továbbfejlesztették Platón, Arisztotelész és más antik gondolkodók nézeteit. T. Campanella, az utópista kommunizmus egyik első képviselője például újplatonista volt. Az újplatonizmus jelentős mértékben hatott G. Bruno panteisztikus, antifeudális világnézetére is. A padovai Arisztotelész-követők, az Aquinói Tamást követő skolasztikusokkal ellentétben, az antifeudális társadalmi mozgalom képviselői voltak. A korai polgári szkepticizmus, amely újjáteremtette az antikvitás hagyományait, minőségileg új, a pürrhónizmustól idegen ideológiai tendenciák kifejezője volt.

A rabszolgatartó társadalomból a feudalizmusba való átmenet és a hűbéri fejlődés során újjáéledő érdeklődés az antik filozófia iránt kimutatja, hogy a filozófiai tudás fejlődésében az általa betöltött ideológiai funkciótól viszonylag független folytonosság uralkodik. Ezt a viszonylagos függetlenséget persze nem szabad túlértékelni; a

feudális társadalom filozófiája (legalábbis az uralkodó filozófia) mindenekelőtt az antikvitás idealista tanításait sajátította el, és magát az elsajátítás módját is meghatározta az uralkodó vallási ideológia.

Azt is feltétlenül el kell ismernünk, hogy a filozófia lehetséges relatív függetlenségének különböző fokozatai vannak. Szemlátomást ezzel függ össze az azonos ideológiai keretben, azonos történelmi perióduson belüli különböző, sőt ellentétes filozófiai tanítások létezése. A klasszikus német filozófia ideológiai vonatkozásban lényegileg egységes. De mennyi lényegbevágó különbség van Kant, Fichte, Schelling, Hegel és Feuerbach filozófiai rendszerei között!

Minden osztály ideológiáját alapvető, történetileg fejlődő tartalmának egysége jellemzi. Az ideológiailag egységes polgári filozófiát (épp ez az egység teszi szükségessé a „polgári" jelző használatát) ugyanakkor a konceptuális egység hiánya jellemzi: a materializmus és az idealizmus, a racionalizmus és az empirizmus, a dialektika és a metafizika közötti harc, az idealista tábor belső harca, a materialista filozófia különböző irányzatainak vitája stb. Ezeknek a filozófiai nézeteltéréseknek a konkrét elemzése kétségkívül feltárja bennük a polgári ideológián belüli különböző tendenciákat is. De aligha volna helyes ideológiai jellegűnek tekinteni a szenzualisták és a racionalisták nézeteltéréseit, jóllehet bizonyos fokig összefüggnek az ideológiával. A filozófiát nem ideológiai funkciója különbözteti meg a társadalmi tudat egyéb formáitól: éppen ez az, ami közös bennük. Marx Locke-ot olyan gondolkodónak tartotta, aki „az új burzsoáziát képviselte minden formában, az ipari vállalkozókat a munkásosztállyal és a pauperekkel szemben, a kereskedőket a régimódi uzsorásokkal, a pénzarisztokratákat az államkötvényesekkel szemben, sőt, egy külön munkájában kimutatta, hogy a polgári értelem a normális emberi értelem . . ."(*1a*, 13, 59). Locke ideológiai álláspontjának ez a jellemzése fényt vet gazdasági, politikai, pedagógiai nézeteire, a valláshoz való viszonyára, a következetes materializmustól való eltérésére stb. Ez persze nem szolgálhat alapul a locke-i szenzualizmus specifikus sajátosságainak magyarázatához, nem magyarázhatja meg tanítását az egyszerű és bonyolult eszmékről, az elsődleges és másodlagos tulajdonságokról stb. A locke-i filozófia e sajátosságai-

nak megértése végett kora empirikus természettudományához kell fordulnunk. Az a tény, hogy a filozófia függ kora tudományos ismereteinek színvonalától, nem kapcsolódik közvetlenül ideológiai funkciójához. Egyszerűsítés volna például azt állítanunk, hogy a racionalista ismeretelmélet – ideológia.

A filozófia és az ideológia dialektikus egysége kizárja metafizikus azonosításukat, s ezzel elősegíti, hogy megértsük a filozófiai tudás viszonylagos önállóságát, amely ideológiai alkalmazásának határain túl kezdődik. Ebből a szemszögből nézve világossá válik az ideológiai tartalmukat tekintve gyökeresen eltérő filozófiai tanítások közötti történeti öröklődési viszony is. A marxista filozófiának, mint a munkásosztály ideológiájának, természetesen – semmi köze a polgári ideológiához, s aki a marxista filozófiában csak ideológiát lát, az nem értheti meg viszonyát a korábbi polgári filozófiához. A „proletkult" nihilizmusa elméletileg azzal az elképzeléssel függött össze, hogy a marxizmus tanítása csak ideológia.

A marxizmus a polgári ideológia ellen vívott kíméletlen harcban keletkezik, formálódik és szilárdul meg. S a marxizmus, mint Lenin hangsúlyozza, mégis *egyenes* és *közvetlen* folytatása a haladó polgárság ideológusai által létrehozott, legkiemelkedőbb filozófiai, szociológiai és gazdasági tanításoknak. Ez az ellentmondás a reális történelmi valóságot jellemzi, amelyben a filozófia mindig ideológiai funkciót tölt ugyan be, de azért tudás marad, amely nem függ sem ettől, sem bármely más funkciójától. Marx és Engels viszonya a polgári tanításokhoz mindenekelőtt abban fejeződött ki, hogy bírálták ezeknek az elméleteknek az osztálykorlátozottságát, kiválasztották és továbbfejlesztették azt, ami értékes volt bennük, megoldották a polgári elődeik által felvetett kérdéseket. Annak a pozitív tudásnak a felszabadítása nélkül, amit – bár a dolgozók érdekeitől távol álló ideológia formájában – a Marx előtti filozófia már tartalmazott, nem lett volna lehetséges a dialektikus és történelmi materializmus megteremtése.[26]

[26] Lenin többször is hangsúlyozta, hogy a polgári társadalmi tanítások ideológiai funkcióját szét kell választanunk a megismerésnek elidegenedett formában bennük rejlő eredményeitől. Így például a polgári közgazdászokról szólva, Lenin

Az ideológiai funkció nemcsak a filozófiai és társadalmi tanok velejárója, hanem bizonyos mértékig a természettudományé is, amennyiben ez felfedezéseivel cáfolja a kizsákmányoló osztályok vallásos, vagy más ideológiai előítéleteit. A modern természettudomány leleplezi a faji szédelgést, a kapitalizmus és az imperialista háborúk neomalthusiánus apológiáját. Ez arra vall, hogy az ideológiai funkciók bizonyos körülmények között a nem-ideológiát is jellemezhetik. Nincs polgári (vagy proletár) fizika, kémia stb., de a természettudományos felfedezéseknek különböző világnézeti töltésű interpretálásai vannak, amelyek ideológiai jellegűek. Ennek következtében a nem-ideológiai természettudományos területen is megnyilvánulhat a különböző ideológiai megközelítések ellentéte.

Persze, a természettudósok is levonnak világnézeti következtetéseket a természettudományos felfedezésekből: a tudományos adatokból kiindulva, az egyik filozófiai meggyőződést elvetik, a másikat megindokolják. Ebben az értelemben a természettudósok is részt vesznek az ideológiai harcban, amennyiben a természettudományos felfedezéseknek nem szakmai, hanem társadalmi jelentőségét, a tudomány távlatait és a társadalmi problémák megoldásában betöltött

rámutatott: „... *Egyetlen szavát sem szabad elhinni egyiküknek sem.* Miért? Ugyanazon oknál fogva, amiért *egyetlen szót sem szabad* elhinni egyetlen közgazdaságtan-professzornak sem, ha a politikai gazdaságtan általános elméletéről van szó, ha a tények speciális kutatása terén mégoly kitűnő munkákat is tudnak alkotni. Mert a politikai gazdaságtan éppen olyan *pártos* tudomány a modern társadalomban, mint az *ismeretelmélet.* A közgazdaságtani professzorok nagyjában és egészében nem mások, mint a tőkésosztály tudos kiszolgálói, a filozófia-professzorok pedig a teológusok tudós kiszolgálói. A marxistak feladata mindkét téren az, hogy elsajátítsák és feldolgozzák azokat az eredményeket, melyeket ezek a „kiszolgálók" elértek (az új gazdasági jelenségek tanulmányozása terén például egyetlen lépést sem tehetünk az ő munkáik felhasználása nélkül) – és *értsenek ahhoz,* hogy félrelökjék reakciós tendenciájukat, hogy érvényesítsék *saját* irányvonalukat, és harcoljanak az ellenséges erők és osztályok *egész irányvonala ellen*" (*zb,* 18, 322). Lenin: „Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelső foka" című műve klasszikus példája annak, hogyan kell alkalmazni a polgári tanítások tudományos pártos megközelítésének elvét. A „Filozófiai füzetek" szemléletesen bizonyítják, hogy Lenin ezt az elvet alkalmazta a filozófia történetére is. Nem szorul bizonyításra, hogy ez az elv napjainkban is időszerű.

szerepét értékelik. Napjainkban, amikor a természettudomány mind nagyobb mértékben határozza meg az anyagi termelés sajátosságait és fejlődési ütemét, a természettudósok a filozófusokhoz, szociológusokhoz és közgazdászokhoz hasonlóan kénytelenek felvetni a természettudományos felfedezések gyakorlati felhasználásának jellegére vonatkozó kérdést, a tudományos technikai haladás társadalmi következményeinek problémáját, amelyek a társadalmi rendtől, az uralkodó osztályok politikájától stb. függenek. A természettudós tehát szakkutatási területének határait túllépve, meghatározott ideológiai álláspontra helyezkedik, amint erről sok nagy természettudósnak a békéért, a magfizika, a kémia és a bakteriológia eredményeinek hadicélokra történő felhasználása ellen folytatott harca tanúskodik.

A kapitalizmus és a szocializmus ideológiai harca átfogja az emberi tudás és tevékenység minden területét, de elsősorban természetesen a kommunista, dialektikus materialista, ateista világnézet harca ez a polgári, idealista, metafizikus, vallási világnézet ellen. Ez a filozófia fontos szerepére vall az ellentétes társadalmi rendszerek jelenkori ideológiai harcában, amely – mint fentebb kimutattuk – mindinkább egymást kizáró világnézetek harcává lesz. A modern polgári (többnyire antiintellektuális) filozófia lebecsüli a megismerést, és azt próbálja bebizonyítani, hogy a tudomány és a tudományos-technikai haladás csak látszólag szabadítja meg az embert a természet elemi erőinek hatalmától, valójában pedig elidegeníti az embert önmagától és a természettől, rabsorba taszítja őt, saját felfedezéseinek rabjává teszi. A modern polgári filozófusok jelentős része által prédikált társadalmi pesszimizmus az emberi élet végzetes diszharmóniáját hirdeti, amely állítólag nem küzdhető le semmiféle társadalmi átalakulással; a jövőtől való rettegés kultuszát terjeszti, semmibe veszi a társadalmi élet racionális átalakításának eszméjét, mondván, hogy az csupán a bibliai paradicsom-legenda szekularizált formája.

A marxista filozófia életigenlő világnézet, amely megalapozza a *történelmi* optimizmust, mivel a *mai korban* nemcsak lehetségessé, hanem feltétlenül szükségessé is vált az antagonisztikus kapitalista termelési viszonyok megsemmisítése. A társadalmi haladásnak és az emberi személyiség sokoldalú fejlődésének eszméje, amelyet még a

polgári felvilágosodás hirdetett meg, s amelyet a mai polgári gondolkodók jelentős többsége széplelkű és veszélyes tévelygésként ítélt el, a marxizmus tanításában alapvető indokolásra talált és továbbfejlődött. A társadalmi haladás tudományos felfogása, amelyet a marxizmus dolgozott ki, egyik legfontosabb tétele a tudományos szocialista ideológiának. A marxista–leninista filozófia tudományosan fejezi ki a dolgozók alapvető érdekeit, a társadalmi haladás érdekeit, aktívan részt vesz a társadalmi viszonyok kommunista átalakításában, s ezért hatalmas ideológiai erőt képvisel.

NYOLCADIK FEJEZET

A filozófiai vita természetéről

1. A TUDOMÁNYOS VITA SZÜKSÉGSZERŰSÉGE

A tudománynak, amely az ismeretlent tárja fel, szerves velejárója a hétköznapi tudat tévelygései, előítéletei, illúziói ellen folytatott harc pátosza. Könnyű ugyanis senkivel sem vitatkozva, rendíthetetlen szenvtelenséggel fejtegetni általánosan elismert nézeteket, de nincs olyan tudományos terület, ahol szenvedély nélkül lehetne az újat megvédelmezni.

A vita persze önmagában sohasem lehet célja a kutatásnak. Könnyen megérthetjük azokat a tudósokat, akik elítélik a vitakedvet, mert úgy vélik, hogy zavarja a nyugodt, alapos vizsgálódást. De valami mindenképpen nyilvánvaló: vita nélkül nem boldogulhatunk. És ha valamelyik tudós elveti a vitát, mint a tudományos tételek kifejtési módját, s e tételek rendszeres kifejtése mellett száll síkra, ezzel még korántsem iktatja ki kutatásának belsőleg polémikus jellegét. Állításai – feltéve, hogy eredetiek – más kutatók tételeit vitatják, felfedezései kialakult nézeteket cáfolnak, vagy összeütközésbe kerülnek a tudományosan meg nem alapozott hétköznapi elképzelésekkel. A relativitás elmélete, bárhogyan fejtsék is ki, ellentétben áll a klasszikus mechanika törvényeinek korlátlan egyetemességébe vetett hittel. Így, ha elvonatkoztatunk is a vita külsőleges, korántsem kötelező formájától, ezzel még nyilvánvalóbbá lesz a tudomány belsőleg polémikus jellege. A vitát kerülni vágyók, noha lemondanak a kérdések rendszeres kifejtését gyakran gátló polémikus fordulatokról, valójában mégsem tudják kiiktatni a vitát. Ezért jogos a kérdés: vajon a minden tudomány történetében állandóan felbukka-

nó polémia (természetesen e szó legtágabb értelmében) nem szükségszerű formája-e a tudomány fejlődésének?

Véleményünk szerint az idealizmus ismeretelméleti gyökereiről szóló lenini tanítás egyúttal mindennemű (tehát nemcsak idealista) tévelygés ismeretelméleti forrásait is megvizsgálja, sőt, elszakíthatatlan részét alkotja a tudományos ismeretelméletnek, amely feltárja a tudatlanságtól a tudáshoz, az egyik ismerettől a másik, mélyebb ismerethez vezető utat. A dialektikus materializmus ismeretelmélete minőségileg különbözik a megismerésről szóló pszichológiai tanítástól, amely a megismerő egyénnel, annak elkerülhetetlenül korlátozott képességeivel, lehetőségeivel stb. foglalkozik. A marxista ismeretelmélet a tudás fejlődését vizsgálja, amelynek alanya nem az egyes ember, hanem az emberiség. Ezért a tévelygéseknek nem a pszichológiai, hanem az ismeretelméleti forrásait vizsgálja, amelyek a tudás természetéből és fejlődéséből fakadnak.

A tudományos ismeretelmélet megindokolja a világ korlátlan megismerhetőségének elvét, s dialektikusan értelmezi minden tudás törvényszerű „végességét", amelyet csak az ismeretek fejlődése képes leküzdeni, de természetesen mindig történetileg korlátozott keretek között. Eszerint a megismerésnek az a képessége, hogy abszolút igazságokat nyújtson, fejlődésének egyetlen szakaszán sem szünteti meg a tudás viszonylagosságát. A valóság tükrözése – fogalmakban, képzetekben, érzékelésben – egyben torzítás is, amelyet csak a megismerés további fejlődése „szüntet meg", természetesen nem abszolút, hanem csak viszonylagos értelemben. „Nem tudjuk – írta Lenin – a mozgást kifejezni, elképzelni, lemérni, ábrázolni anélkül, hogy meg ne szakítanók a folytonost, hogy le ne egyszerűsítenők, el ne durvítanók, fel ne darabolnók, el ne ölnők az elevent. A mozgás gondolati ábrázolása mindig eldurvítás, elölés – és ez nemcsak a gondolati, hanem az érzeti ábrázolás is, és nemcsak a mozgásé, hanem minden fogalomé.

Ebben van éppen a dialektika *lényege*. Éppen *ezt a lényeget* fejezi ki az ellentétek egységének, azonosságának formulája" (*2a*, 38, 244). Az agnoszticizmus és az intuitivizmus ezt az egyoldalúságot, ezt a szubjektivitást – a megismerési folyamat valóságos mozzanatait – emeli abszolúttá, valami végzetszerűvé, leküzdhetetlenné. Ám

a tudomány története semmiféle alapot nem ad az „egyszerűsítés" ilyetén értékelésére, amely mellesleg szólva bizonyos értelemben pozitív mozzanat is a megismerés folyamatában.

A dolog lényege, mint Lenin hangsúlyozza, a megismerő folyamat ellentmondásosságában rejlik. Ez az ellentmondásosság teszi lehetővé a megismerést, ugyanakkor azonban szükségszerűen vonja maga után a tévedéseket is. Szubjektív szemszögből, vagyis a megismerő egyén oldaláról nézve, a tévedés merőben véletlen. Ha azonban végiggonduljuk a megismerés történetét, és megpróbáljuk kimutatni a tévedések statisztikai törvényszerűségét, akkor szemmel láthatóvá lesz, hogy azok elkerülhetetlenek. Ez annyit jelent, hogy az igazság és a tévedés közötti dialektikus ellentét a világ tudományos tükrözésének szférájában bontakozik ki, nem pedig annak perifériáján.[1] „A helytelen képzetek – mondja Engels – minden tudományban, végtére is, ha megfigyelési hibáktól eltekintünk, helyes tényekről alkotott helytelen képzetek. A tények megmaradnak, ha a képzetekről kimutattuk is, hogy hamisak" (*1a*, 20, 441). Eszerint, ha a tévedés a megismerés folyamatában keletkezik, szintén tartalmas. Éppen ezért, ahol a tévedés és az igazság szembeállítása absztrakt, metafizikus jellegű, ott magát az igazságot is elvontan, metafizikusan értelmezik, s ezzel a tévedéshez közelítenek. S ellenkezőleg: a tévedés konkrét elemzése kibonthatja belőle az objektív igazság mozzanatait.

Az igazság és a tévedés viszonylagos ellentétét hirdető dialektikus elvnek semmi köze a tévedések iránti türelem elvtelen követeléséhez. Az igazság nem békül meg a tévedéssel vagy a vele kötött kompromisszummal, és ez a felismerés minden tudományos polémia legnemesebb ösztönző oka. A dialektikusan értelmezett igazság azon-

[1] L. de Broglie azt mondja: „Azok az emberek, akik maguk nem foglalkoznak tudománnyal, elég gyakran bizonygatják, hogy a tudományok abszolút megbízható tételeket nyújtanak; ezek az emberek úgy vélik, hogy a tudomány munkásai vitathatatlan tények és csalhatatlan ítéletek alapján vonják le következtetéseiket, vagyis magabiztosan haladnak előre, s a hiba vagy a visszalépés lehetősége kizárt. A modern tudomány állása azonban, akárcsak múltbeli története, azt bizonyítja, hogy a dolog korántsem így áll" (*14*, 292–293).

ban önkritikus, és magába foglalja nem-teljes voltának, saját fejlődése szükségességének tudatosítását is.

Az igazság és a tévedés közti ellentét relativista elmosása mélységesen antidialektikus. Az igazság objektivitásának dialektikus materialista elismerése kizárja a relativizmusra jellemző szubjektivizmust. Az objektív igazság azonban nem maga az objektív valóság, hanem csak annak megközelítően hű tükrözése. Az igazság objektivitásának határait a kutatás, a gyakorlat és a gyakorlat elméleti elemzése tárja fel. Ez pedig annyit jelent, hogy az igaz elkülönül a nem-igaztól, vagyis az igazság és a tévedés határai szilárdan rögzíthetők a kutatás meghatározott szférájának határain belül.

Engels ezt mondja: „Igazságnak és tévedésnek, mint minden poláris ellentétekben mozgó gondolkodási meghatározásnak, éppenséggel csak egy, szerfelett korlátozott területre van abszolút érvényessége... Mihelyt a fent jelzett szűk területen kívül alkalmazzuk, igazság és tévedés ellentéte relatívvá és ezzel a pontos tudományos kifejezésmód számára használhatatlanná válik; ha azonban megkíséreljük e területen kívül, mint abszolút érvényeset alkalmazni, akkor vallunk csak igazán kudarcot: az ellentét mindkét pólusa átcsap az ellenkezőjébe, az igazság tévedés és a tévedés igazság lesz" (*1a*, 20, 91–92). Lenin, aki továbbfejlesztette Engelsnek ezt és több más tételét, hangsúlyozta, hogy minden abszolút igazság határa viszonylagos, s így viszonylagos a viszonylagos igazsággal szembeni ellentéte is. Az igazság ismeretelméleti természetének ez a tudományos felfogása feltárja minden igazi tudományos vita forrását, amelyre nemcsak ott van szükség, ahol hibás nézeteket állítanak szembe az igazsággal, hanem ott is, ahol a vitatkozó felek egyetértenek egymással a vitatott tételek igazságában, de az igazságokat nem tekintik egyszer és mindenkorra vert pénzérméknek, amelyek csak használatra alkalmasak, hanem a tudás fejlődési folyamatának, amelynek talaján kibontakozhat az egyetértők közötti tudományos vita.

Az igazság és a tévedés ellentétének viszonylagosságát nem iktatja ki a gyakorlat sem, amely az igazság kritériuma lévén, szintén folyamat, vagyis történetileg korlátozott, ám leküzdi ezt a korlátozottságot, jóllehet csupán meghatározott kereteken belül, nem pedig egyszerre és mindenkorra. Érthető tehát, miért támadta Lenin a gya-

korlat (és az igazság) abszolutizálását, hiszen az ilyen ismeretelméleti „gyakorlat" elkerülhetetlenül pragmatikus jellegű szubjektivizmusba vagy dogmatizmusba torkollik: „A gyakorlat kritériuma a dolog lényegénél fogva sohasem támaszthat alá, vagy cáfolhat meg *teljesen* valamely emberi elképzelést. Ez a kritérium maga is annyira »határozatlan«, nehogy lehetővé tegye az emberi tudás abszolúttá változását, s ugyanakkor annyira határozott, hogy kíméletlen harcot folytat az idealizmus és az agnoszticizmus minden válfajával" (*2b*, 18, 142).

Tehát az igazság és a tévedés, az elmélet és a gyakorlat dialektikus ellentétének leegyszerűsített értelmezése egyrészt az igazság objektív voltának és a gyakorlat ismeretelméleti jelentőségének lebecsülését, másrészt bármely adott igazság és adott konkrét történeti gyakorlat korlátozott jelentőségének metafizikus megörökítését eredményezi. Lenin állandóan figyelmeztetett e két veszélyre, és hangsúlyozta a tudományos megismerés alkotó jellegét, amellyel teljesen összefügg a tudományos vitának mint a megismerés specifikus fejlődési formájának objektív szükségessége.

Aligha szorul bizonyításra, hogy még a leglelkiismeretesebb ténymegállapítás vagy jegyzőkönyvi leírás sem nyújt abszolút igazságot, mivel a tény csupán meglét, amelyet még meg kell vizsgálni az őt meghatározó tényezők, viszonylatok stb. szemszögéből. A tény igazsága nem mentes olyan premisszáktól, amelyeknek mellőzése lehetetlenné teszi a látszat és a lényeg megkülönböztetését. A látszat, mint ismeretes, nem kevésbé tény, mint a lényeg. A víz 100 C°-on forr. Ez a megállapítás akkor lehet abszolút igazság, ha figyelembe veszünk minden feltételt, amelyek közepette az adott folyamat lezajlik, ezzel szemben sok ilyen feltétel (pl. az, hogy a közönséges víz bizonyos mennyiségű nehézvizet tartalmaz) nemrégiben még ismeretlen volt, sőt, úgy látszik, más feltételek a mai napig sem ismertek. Világos, hogy ettől a tény még tény marad: a víz valójában 100 C°-on forr, de az említett körülmények függővé teszik ezt a tényt más tényektől. Elmondhatjuk, hogy a víz meghatározott számú (külső vagy belső) körülménytől függően a legkülönbözőbb hőmérsékleteken forrhat. Nyilvánvaló azonban, hogy a víz forrási hőmérsékletét bi-

zonyos körülmények közé kell szorítani: hiszen ez a folyamat nem mehet végbe bármilyen körülmények között.

A tapasztalati megállapítás – amint arra már a harmadik fejezetben is utaltunk – rejtett interpretációt foglal magában, vagy legalábbis annak lehetőségét. Tudjuk például, hogy a laboratóriumi vagy ipari úton előállított tiszta fémek olyan tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyek radikálisan különböznek a „nem tiszta" formában előforduló fémek tulajdonságaitól. Tiszta fémek azonban nem léteznek a természetben, jóllehet éppen az ezekre jellemző tulajdonságok fejezik legadekvátabb módon az adott elem specifikus természetét. Eszerint a tényekre való puszta utalás, a tapasztalat által alátámasztott evidenciára való hivatkozás korántsem mindig vet véget a vitának.

Tudjuk, hogy bizonyos anyagok tulajdonságai meghatározott, nem evidens függőségben vannak más anyagoktól. Vajon abból, hogy Einstein bizonyítása szerint a mozgó test pályája nem létezik magában véve (vagy „magában"), vagy úgy, hogy ne volna köze a rendszerhez, amelyben a test helyet változtat, nem adódnak-e olyan ismeretelméleti következtetések, amelyeket más jelenségek sajátosságaira, tulajdonságaira lehet alkalmazni, mivel azok meghatározzák egymást?

A tulajdonság és a minőség, amely közvetlenül az adott tárgyhoz tartozóként jelenik meg, valójában (akár maga a tárgy) a fejlődés folyamán végbemenő kölcsönhatás eredménye, amelynek vizsgálata feltételezi a kölcsönhatás oldalainak külön-külön ismeretét, annak ismeretét, hogy ezek az oldalak a kölcsönhatás kovetkeztében, nem pedig attól függetlenül olyanok, amilyenek, s végül feltételezi magának a kölcsönhatás folyamatának mint dinamikus egésznek az ismeretét, amely részben előfeltétele, részben eredménye a vizsgálandó folyamatnak. Ennek az objektív módon végbemenő folyamatnak a bonyolultsága állandóan magában rejti a tévedés sokféle lehetőségét, amely a megismerés folyamatában „válik valóra", annak ellenére, hogy a megismerés közvetlen célja és végeredménye az igazság, és csakis az igazság. „A kölcsönhatás – mondja Engels – minden abszolút elsődlegest és abszolút másodlagost kizár; de ugyanakkor kétoldalú folyamat, amelyet természete szerint két különböző álláspont-

ról lehet tekintenünk; sőt, hogy mint összességet megértsük, méghozzá kell is, hogy egymásután mindkét álláspontról megvizsgáljuk, mielőtt az összeredményt össze lehetne foglalnunk. Ha azonban az egyik álláspontot egyoldalúan rögzítjük, mint az abszolútat a másikkal szemben, vagy önkényesen az okoskodás pillanatnyi szükséglete szerint ugrunk át egyikről a másikra, akkor foglyai maradunk a metafizikai gondolkodás egyoldalúságának; az összefüggés kisiklik a kezünkből és egyik ellentmondásból a másikba bonyolódunk" (*1a*, 20, 446–447).

A megismerés folyamán állandóan felvetődik az egyes jelenségek kiemelésének, többé-kevésbé elszigetelt vizsgálatának szükségessége, ami nélkül általában nem lehet megismerni minőségi és mennyiségi meghatározottságukat. Az ókori filozófusok általában még nem tudatosították ezt az ismeretelméleti szükségszerűséget. Beérték a jelenségek egyetemes kapcsolatának, kölcsönös meghatározottságának elismerésével, s ez a dialektikus (de naiv-dialektikus, s ezért nem tudományos) megközelítés elkerülhetetlenül a minőségileg különböző dolgok és folyamatok azonosításához, vagyis tévedéshez vezetett. Ám az egyes kiemelésének megismerési aktusa és magának az egyesnek a vizsgálata annak minden egyébtől való elkülönültségében, ha kizárja is az ókori dialektikusok tévedését, ugyanakkor más, metafizikus tévedések veszélyét rejti magában, amelyeket – mint ismeretes – a tudomány, akárcsak a filozófia, évszázadokon át nem volt képes elkerülni. Ezeket a tévedéseket a múltban úgy küzdötték le, és ma is úgy küzdik le, hogy az elkülönítve vizsgált jelenséget dialektikusan bekapcsolják abba a vonatkozási rendszerbe, amelynek révén az, ami, vagyis valamely rendszer elemét alkotó adott, különös tárgy.

Eszerint a megismerési folyamat szükségszerűen ellentétes, de egyenlő mértékben szükséges logikai műveleteken nyugszik. Különkülön e műveletek bármelyike egyoldalú. A megismerés egyik szakaszán az egyik, a másikon a másik megközelítés érvényesül a vizsgálandó jelenségek vonatkozásában. A megismerési folyamatnak ez az objektív struktúrája, elkerülhetetlen ellentmondásossága törvényszerűen hozza létre nemcsak a tévedéseket, hanem a tudósok közötti vitát is, akik minduntalan helyes, de korlátozott, egyoldalú nézeteket védelmeznek.

A természettudomány, minthogy fejlődése során túlnő a főleg tapasztalati és egyoldalú kutatáson, megfigyelésen és leíráson, s ezáltal elméletté változik, amely mind magasabb színvonalú és mind bonyolultabb tudományos elvontságokkal operál, egyre gyakrabban ütközteti össze olyan ellentétes tudományos nézeteket, amelyek átfogják a kutatás szakadatlanul táguló területeit. Az ilyen elméleti vitákban a kérdések megoldásához már nem bizonyulnak elégségesnek a közvetlenül megfigyelhető tények, egyes kísérletek stb. A vitás kérdéseknek ezt a törvényszerű szaporodási tendenciáját az elméleti természettudomány fejlődése során, a maga módján már W. Wundt is észrevette, s úgy vélte, hogy a fizikusok, fiziológusok, szociológusok a spekuláció rögös útjára lépnek, amelyet a filozófusok már-már elhagynak. „A filozófusok – írta – igen-igen tartózkodókká és óvatosakká váltak a metafizikai spekulációk tekintetében, miközben a fizikusok, fiziológusok és szociológusok teljes gőzzel nekiláttak a spekulációnak" (*135*, 135). Wundt szemlátomást igen egyoldalúan, és mondjuk ki, szkeptikusan értékelte azokat a tág elméleti általánosításokat, amelyek a természettudomány új fejlődési szakaszáról tanúskodtak: láthatóan nem bízott abban, hogy a természettudomány ezen az úton a valóság legmélyebb megragadásához közeledik. Holott az a spekuláció, amelyet Wundt az elméleti természettudománynak tulajdonít, igen távol áll a metafizikai spekulációtól: a dialektikus gondolkodásmód fejlődése ez abban a formában, amely minden résztudomány számára specifikus. Lényegében véve éppen erről a tendenciáról beszél N. Bohr, amikor a kétfajta természettudományos igazságra utal: „Az egyik fajta igazság kategóriájába az olyan egyszerű és világos megállapítások tartoznak, amelyek ellenkezője nyilvánvalóan nem tartható fenn. A másik fajta, úgynevezett »mély igazságok« ezzel szemben olyan állítások, amelyeknek ellenkezője is mély igazságot tartalmaz" (*12*, 98). Az ellentétes, de egymást ki nem záró, hanem kölcsönösen kiegészítő igazságoknak ma már iskolapéldává lett eseteként idézik a fény korpuszkuláris, illetőleg hullámtermészetét képviselő felfogást. Ezt a kettős igazságot sem a filozófusok, sem a fizikusok nem úgy értékelték, mint a maga nemében egyedülálló esetet, hanem mint a természeti folyamatot, és annak

elég magas színvonalú elméleti megismerését belsőleg jellemző objektív viszony kifejezését: mint az ellentétek egységét.[2]

Mintegy száz évvel ezelőtt a természetkutatók szemlátomást bizonyosak voltak abban, hogy a természettudományos eredmények fokozatosan kiküszöbölik majd a nézeteltéréseket, amelyeknek forrásai a tévedések, hiszen az utóbbiakat leküzdi a kutatási tárgyának kimerítéséhez mindinkább közeledő, fejlődő tudomány. Ám a XIX. század természettudósai nem ismerték fel kellőképpen, hogy a fejlődő tudomány a valóság új területeit tárja fel, amelyek nem felelnek majd meg (vagy nem egészen felelnek meg) a meglevő elméleteknek és kialakult fogalmaknak.[3] „Az emberi gondolkodás – mondta Lenin – végtelenül elmélyül a jelenségtől a lényeghez, az – hogy úgy mondjuk – elsőrendű lényegtől a másodrendű lényeghez stb. *vég nélkül*" (*2a* 38, 237). Ez az igazság azért vált napjainkra minden tudós hajthatatlan meggyőződésévé, mert a modern természettudomány ad oculos tanúsítja: a tudományok sohasem merítik ki tárgyukat, állandóan szélesítik a tudományos viták elméleti alapját, s ezek

[2] Ezzel kapcsolatban szeretnénk felhívni az olvasó figyelmét N. N. Szemjonov megjegyzésére, amely arra utal, hogy amikor a természetkutató feltárja a természet objektív ellentmondásait, akkor egyúttal a *gondolkodás logikáját* is fejleszti: „Ilyen pillanatokban az elméleti fizikus úgy dolgozik, mint a tiszta logikus, mint a logika átalakítója. Olyan ellentmondásos fogalmak szférájában dolgozik, mint megszakítottság és folyamatosság, kölcsönös viszony és kialakulás, idő és tér, valószínűség és szükségszerűség; és éppen konkrét, természettudományos céljai érdekében kell megváltoztatnia és fejlesztenie az alapvető logikai kategóriákat... s a filozófiatörténeti gondolkodás fejlett és tudatosított logikája ebben az esetben már nem luxus, nem a természettudományos műveltség kiegészítése, hanem elsőrendű, rendkívüli élességgel felvetődő szükségszerűség" (*127*, 61).

[3] M. Planck jellemezte ezt a tendenciát a XIX. század végi fizikában és emlékezett arra, hogy tanára, Ph. von Jolly úgy festette le a fizikát, mint „rendkívüli fejlettségű, majdnem teljesen érett tudományt, amely miután az energia megmaradás elvének felfedezése bizonyos mértékig rátette a koronát, rövidesen fel fogja venni végleges, stabil alakját. Meglehet, hogy egyik vagy másik sarokban még akad egy-egy porszem vagy kis buborék, amelyet még meg kell vizsgálni és a helyére kell tenni, de a rendszer mint egész elég biztosan áll, és az elméleti fizika észrevehetően közeledik a befejezettség azon fokához, amelyen a geometria már évszázadok óta áll" (*69a*, 106–107). Köztudott, hogy nem egyedül von Jolly gondolkodott így, ez a meggyőződés szinte általános volt.

mindinkább szükségszerű és termékeny formájává lesznek a tudományos ismeret fejlődésének. Ezt a tendenciát konstatálva, M. Planck a következőket írta: „Amint a vallásban és a művészetben már régen, ugyanúgy most már a tudományban is alig van olyan alaptétel, amelyben ne kételkedne valaki, nincs olyan értelmetlenség, amelyben ne hinne valaki" (*69a*, 246). Nem hajlunk arra, hogy ezt a kijelentést a filozófiai szkepticizmus megnyilvánulásának tekintsük: pontosan rögzít egy tényt, amelynek azonban nemcsak ismeretelméleti, hanem osztályjellegű gyökerei is vannak, amennyiben a polgári társadalomnak az idealista és vallásos előítéletektől mérgezett szellemi légkörében a tudományos polémia is lépten-nyomon tudománytalan módon bontakozik ki.

A tudományos haladás tehát – ellentétben a múlt században dívott, leegyszerűsítő elképzelésekkel – nemcsak nem fosztotta meg táptalajától a vélemények harcát, hanem hatalmas mértékben ösztönözte a tudományos viták fejlődését, mivel észrevehetően bővült a vitás elméleti kérdések és a vitatható megoldások köre. A tudományos viták legmélyebb forrását azonban nem a tévedések alkották, hanem a megismerési folyamat dialektikus mozgása, amely az objektív valóság dialektikus ellentmondásait tükrözi. A marxizmus lényegét alkotó pártos, harcos, polemikus szellemet jellemezve Lenin rámutatott: „»Marx rendszerének« nem azért van »polemikus jellege«, mert »tendenciózus«, hanem azért, mert elméletileg pontosan ábrázolja mindazokat az ellentmondásokat, amelyek az életben megvannak. Ez az egyik oka annak, hogy sikertelenek, és sikertelenek is maradnak mindazok a kísérletek, amelyeknek az a céljuk, hogy elsajátítsák »Marx rendszerét« anélkül, hogy elsajátítanák »polemikus jellegét«: ennek a rendszer »polemikus jellege« csak pontosan tükrözi magának a kapitalizmusnak »polemikus jellegét« (*2b*, 4, 70). Az, ami az adott esetben a történetileg meghatározott társadalmi-gazdasági valóságra vonatkozik, az bizonyos értelemben bármely objektív dialektikus folyamatra alkalmazható, azokat a sajátosságokat leszámítva, amelyek az antagonisztikus kapitalista viszonyokat jellemzi, mert, amint Lenin mondotta „a burzsoá társadalom dialektikája Marxnál a dialektikának csak egyes esete" (*2a*, 38, 349).

De vajon a tudományos viták – vagyis következésképpen a tudományban felmerülő nézeteltérések – megsokszorozódása nem arról tanúskodik-e, hogy az egybehangzó meggyőződéseknek mind kevesebb terük marad? Ez a következtetés elhamarkodott lenne, hiszen a tudományos felfedezések, a tudományos viták produktív jellege és a kutatási módszerek tökéletesedése folytán az egybehangzó meggyőződések tere állandóan szélesedik.

Hiba volna, ha nem látnánk, hogy a tudomány eredményei és fejlődési feltételeinek megváltozása minőségileg megváltoztatják a tudományos vita jellegét. Kopernikusz és Galilei ellenfelei a Bibliára, vagy érzékszerveik közvetlen tanúságára hivatkoztak. A nem-euklidészi geometriát a hétköznapi józan ész érveivel „cáfolták", amelyekről úgy vélték, hogy Euklidész geometriája teljességgel megalapozza őket. A relativitáselmélettel a klasszikus mechanika hagyományossá vált tételeit szegezték szembe, amelyeket kísérletek támasztottak alá, amit Einstein természetesen sohasem vitatott. Napjainkban ez a fajta leegyszerűsített polémia nagymértékben lejáratta magát. A tudományos érvelés szigorúbbá, megalapozottabbá, önkritikusabbá vált, pontosabb fogalommeghatározásra és elemzésre támaszkodik, figyelembe veszi az igazság viszonylagosságát és konkrétságát. A matematikai módszerek behatolása a természettudományba még szigorúbb formát ad a természettudományos tételeknek, és új követelmények elé állítja azokat, akik a tudományban meghonosodott tételeket korlátozó vagy elvető tudományos eszmékkel lépnek fel. A laboratóriumi kutatások, a tudományos kísérletek, a műszeres megfigyelés modern technikája szélesre tárta a megfigyelhető jelenségek szféráját, és új, összehasonlíthatatlanul előnyösebb feltételeket teremtett a tények objektív rögzítéséhez és leírásához, a hipotézisek ellenőrzéséhez és a megfigyelt jelenségek elméleti interpretálásához. A kutatás intellektuális technikájának ez a fejlődése azonban nem fosztotta meg táptalajától a tudományos polémiát, hanem valóságos tartalmának megfelelőbb formát kölcsönzött neki.

A meggyőződések harca tehát nem differentia specificája a filozófiának. Mi különbözteti hát meg a filozófiai vitát a résztudományokban folyó vitától?

A materializmus és az idealizmus ellentétét első látásra a filozófia fő kérdésének diametrálisan ellentétes megoldása határozza meg. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy a materializmus és az idealizmus nem egyszerűen egymást kölcsönösen kizáró álláspontok, hanem két alapvető filozófiai világnézet, amelyeknek harca a filozófia fejlődésének legfontosabb tartalma, akkor nyilvánvaló lesz, hogy a filozófia alapvető polarizálódásának ez a magyarázata elégtelen.

Az idealizmus történetileg a vallásos világnézetből nő ki, és évszázadokon át megőrzi vele közvetlen vagy közvetett kapcsolatát. A materializmus története viszont az antiklerikális, vallásellenes, ateista szellemi mozgalmakhoz közeledik. Nem helyesebb-e úgy vélni, hogy a filozófia fő kérdésének ellentétes megoldásai elméleti megalapozását adják a filozófiai állásfoglalásnak, amely végső soron nem csupán egyes elméleti premisszákon alapul? Amikor a polgárság forradalmi osztály volt, szívesen hirdetett materialista filozófiát, később azonban, miután politikailag uralkodó, konzervatív osztállyá vált, határozottan szakított ezzel. A materializmus moralizáló kritikája, amely olyannyira jellemző a kialakult polgári társadalomra, a materializmus állandó elítélése, nemcsak az idealisták részéről, akik bizonyos értelemben az irányzat elméleti tartalmát elemzik, hanem a polgári napi sajtóban is, amely pedig nem vesz részt tulajdonképpeni filozófiai problémák megvitatásában – mindezek olyan tények, amelyek fényt vetnek, ha nem is a két filozófiai irány közötti elméleti nézeteltérések természetére, de legalábbis ennek az eszmei harcnak a társadalmi indítékára.

Távol áll tőlünk, hogy a materializmus és az idealizmus ellentétét azonosítsuk a kizsákmányolt és a kizsákmányoló osztályok ellentétével, hiszen a materializmus és az idealizmus évszázadokon át ugyanannak az ideológiának – például rabszolgatartó vagy a polgári osztályénak – a keretében létezett. De épen ez tanúskodik arról, hogy a filozófia két fő iránya különböző társadalmi funkciókat tölt be

ugyanazoknak az osztályoknak különböző fejlődési szakaszain, vagy pedig az osztályt alkotó különböző társadalmi csoportok közötti ellentétet fejezi ki. És ha az idealizmus néha haladó (sőt forradalmi) osztályok ideológiájaként lép fel, ez csak az idealizmus történetileg meghatározott formáinak a társadalmi-gazdasági feltételektől, igényektől és érdekektől való objektív függéséről tanúskodik.

Ugyanilyen tudománytalan volna, ha a racionalizmus és az irracionalizmus harcában csupán elméleti vitát látnánk. A XVII–XVIII. századi polgárság társadalmi-politikai eszméi a legszorosabb kapcsolatban álltak az észkultusszal, a társadalmi élet értelmes átalakításának szükségességébe és lehetőségébe vetett hittel; ez a kapcsolat különösen a racionalista „utópiák" modern irracionalista bírálatának fényében válik szembetűnővé, mivel az irracionalisták ezekhez az utópiákhoz sorolják a marxizmust is, és általában a társadalmi haladás törvényszerűségének elismerését. A modern irracionalista idealizmust nem lehet megérteni, ha pusztán a XVII–XVIII. századi önmagát történetileg túlélt racionalizmus antitézisének tekintjük, vagyis nem vesszük figyelembe összefüggését a modern polgári társadalom kataklizmáival; e társadalom ideológusai azért nem tehetik meg, hogy ne vessék el a haladó filozófiai hagyományokat, mert kibékíthetetlen ellenfelei az e hagyományokat öröklő marxizmusnak.

A polgári filozófusok és filozófiatörténészek többsége, a XIX. század második felétől kezdődően, nyíltan vagy közvetve elismeri a filozófiai tanok és viták kapcsolatát a filozófiától függetlenül létező körülményekkel. Néhányan közülük úgy vélekednek, hogy ezek a körülmények eltorzítják a filozófiai gondolat immanens fejlődését, mások viszont azt tartják, hogy a társadalmi folyamat „inspirálja" a filozófiai eszmék harcát. De rendszerint már magának a társadalmi folyamatnak az értelmezése is roppant bizonytalan, és gyakran csupán a filozófia és a gondolkodók élethelyzete közötti irracionális kapcsolat elismerésére korlátozódik. Még ha elismerik is, hogy a filozófiai viták forrása nem a gondolkodás, hanem az élet, magát az életet is csupán pszichológiailag értelmezik, mint élmények összességét, amelyek függetlenek a tudattól, ám determinálják azt. A gondolkodó élethelyzetének és „történetiségének" irracionalista misztifikálása

valójában kibékíthetetlenül ellenségesen viszonyul a filozófiai viták eredetének, lényegének materialista és történelmi magyarázatához.

A társadalomlélektan kétségkívül segíthet eligazodni a filozófiai vitákban, de nem visz túl bennünket a társadalmi tudat határain; amelynek egyik formája maga a filozófia. Az a meggyőződés, hogy a filozófia nem független a társadalmi tudat más formáitól, hanem kölcsönhatásban áll velük, rendkívül fontos a filozófiai vita sokféle indítékának a megmagyarázásához, de nyilvánvalóan nem elegendő eredetének történetileg meghatározott értelmének és jellegének kimutatásához. Ehhez át kell térni a társadalmi tudat vizsgálatáról a társadalmi lét elemzésére. Ám a polgári filozófusok más utat részesítenek előnyben: ki akarják mutatni a filozófiai viták „élet-értelmét", és e célból a filozofáló egyénhez, annak vérmérsékletéhez, lelki alkatához stb. fordulnak. A filozófiai vita „életszerűségének" szubjektív idealista értelmezése például különösen jellegzetes W. James esetében, aki azt állította, hogy a filozófia „egyéni módszerünk a kozmikus érverés felfogására és érzékelésére" (*48*, 4). A filozófiai nézeteltéréseket James az alkotói egyéniségek közötti különbségekre szűkíti: teljesen elsekélyesíti a filozófiai vita történelmi, társadalmi tartalmát. Nagy filozófusok azok, akik a legélénkebben megnyilvánuló vérmérséklettel rendelkeznek.

James, amint ismeretes, azt állította, hogy a filozófiai tanok tartalmát a filozófusok „zord", illetve „enyhe" vérmérséklete szabja meg. A zord emberi típushoz sorolta az empirizmust, a materializmust, a pluralizmust, a pesszimizmust, determinizmust, szkepticizmust stb., az enyhéhez a racionalizmust, idealizmust, indeterminizmust stb. A filozófiai vita részvevőinek ez a szubjektivista jellemzése szembeállítja a filozófiát a tudománnyal és a társadalmi gyakorlattal, mivel teljességgel figyelmen kívül hagyja a filozófia és a filozófiai vita megismerő oldalát. Az derül ki tehát, hogy a filozófiai tanok közötti ellentmondások társadalmi, ideológiai jellemzésének polgári megközelítése lényegében véve tagadja azt, amit szavakban elismer.

A polgári filozófusok gyakran bizonygatják, hogy a filozófiai vita lényege a véleményszabadság, a függetlenség a politikától, az ideológiától, sőt a tudománytól is. Érdemes ezzel kapcsolatban Hegel mélyenszántó megjegyzését idézni: „Amikor a szabadságról beszél-

nek, mindig ki kell deríteni, nem magánérdekekről van-e szó tulajdonképpen?" – írja. A polgári filozófia teljességgel meghatározott ideológiai funkciót tölt be még akkor is, amikor kinyilvánítja függetlenségét az ideológiától és a vallástól. Ez abban nyilvánul meg, hogy „szabadon" fogadja el a polgári ideológiai dogmákat és a vallásos meggyőződést, vagyis úgy tünteti fel őket, mintha elvont filozófiai tételekből levont elméleti következtetések volnának.

A reakciós társadalmi erők uralma a fejlett kapitalista társadalom körülményei között elkerülhetetlenül tudománytalan, terméketlen jelleget kölcsönöz a polgári filozófusok vitáinak. Ebből a szemszögből nézve érthető Piaget-nak az a megállapítása, hogy a filozófiai viták „afféle süketek közötti párbeszédek". (*68*, 28). De mi magyarázza a filozófiai vitáknak ezt a jellegét? A filozófia természete? Így vélik a neopozitivisták és a nyelvelemző filozófia képviselői. Ám sem ezek, sem azok sem méltatják figyelemre a filozófiai viták ideológiai légkörét a kapitalista társadalom körülményei között. Enélkül pedig nem magyarázható meg például a „tomista reneszánsz" némelyik kapitalista országban. Az a makacsság, amellyel a neotomizmus „összeegyezteti" az arisztotelészi „hülemorfizmust" a legújabb természettudományos eredményekkel, szemléletesen bizonyítja a polgári társadalom politikai és vallási ideológiájának döntő hatását a filozófia fejlődésére és a filozófiai viták jellegére.

A filozófiai viták nélkülözhetetlen előfeltétele a polgári társadalomban, hogy számtalan különböző filozófiai rendszer és rendszerecske, iskola, iskolácska, irányzat és irányzatocska létezik. Némelyik polgári filozófust elkeseríti ez a tény, s szomorúan elmélkedik a filozófiai rendszerek anarchiájáról. Mások ellenben a filozófiai tanítások pluralizmusát és a filozófia önállóságának, a filozófiai gondolkodás „külső" – politikai, tudományos, ideológiai – tényezőktől független fejlődési elvének megvalósulását látják ebben. A polgári filozófiának ez a sokféle irányzatra tagolódása valójában a kapitalista rend lényegét jeleníti meg, amelyben az egymással versengő filozófiai tanítások sokféleképpen és sokféle eszközzel hatnak az emberi tudatra. Mindezek az egymással ellenséges filozófiai tanítások alapjában véve azonos ideológiai funkciót töltenek be. Erre mutatott rá Lenin, amikor a „Materializmus és empiriokriticizmus" című munká-

jában elsősorban azt hangsúlyozta, hogy az egymással szembenálló polgári filozófiai tanítások idealista jellegűek és egységesek a materializmus elleni harcban.

A modern polgári filozófusok gyakran állítják, hogy a filozófiában létrejöhetne a kölcsönös megértés, és kiküszöbölhetők volnának az egymást kizáró nézetek, ha a filozófiai vita részvevői megegyezésre jutnának az általuk használt terminusok értelmét, a vita szabályait és a valamennyiük számára azonos humanista célt illetően. Világos, hogy ez a kívánság széplelkű utópia egy olyan világban, amelyben ellentétes osztályok és társadalmi rendszerek léteznek. És természetesen igaza van M. B. Mityinnek, amikor bírálja a filozófiai tanítások közötti divergencia okának leegyszerűsített elképzelését: „annak a ténynek, hogy egymásnak gyökeresen ellentmondó irányzatok léteznek, számos oka van, amelyek közül fő oknak a társadalmi élet szociális sokféleségét, különböző társadalmi osztályok meglétét és a köztük folyó harcot kell tekintenünk" (*1206*, 258).

Az előző fejezetekben a filozófiai problémák specifikus bonyolultságát hangsúlyoztuk, amelyeknek megoldása nyitva hagyja az új tudományos adatokhoz és a történelmi tapasztalathoz kapcsolódó továbbfejlesztés lehetőségét. Ez a körülmény azonban nem magyarázhatja meg az önmagukat történelmileg túlélt filozófiai nézetek, rég megcáfolt állítások stb. újjáéledését. Az ezzel kapcsolatos kollíziókat nem érthetjük meg teljesen a nézeteltérések ideológiai forrásának elemzése nélkül, hiszen ezek a nézeteltérések lényegi velejárói a társadalomnak, amelyben az ideológiai egység a társadalom antagonisztikus szerkezetéből következően lehetetlen. Ugyanezek az ideológiai indítékok (amelyeket persze nem mindig tudatosítanak a filozófusok) határozottan megnyilvánulnak a mai elidegenedés-vitában, vagy az ember problémájának egyik-másik interpretációjában, az antropológiai és a társadalmi oldal viszonyának elemzésében, a humanizmus lényegének felfogásában stb.

Amikor a filozófiai viták ideológiai forrását jellemezzük, figyelembe kell vennünk, hogy az ideológia nem marad változatlan, és fejlődése, akárcsak sokféle történelmi létezési formája, specifikus kifejezésre lel a filozófiában. Azoknak a filozófiai tételeknek az elemzése

is alátámasztja ezt, amelyek néhány eléggé nyilvánvaló, senki által sem vitatott tényhez való viszonyt jellemeznek.

A filozófiában összehasonlíthatatlanul nagyobb mértékben, mint a természettudományban, állandóan meg kell különböztetnünk az ismereteket (abban az értelemben, ahogyan Leibniz a tényigazságról beszélt) és a meggyőződéseket, amelyek (ha tudományos meggyőződésről van szó) ismereteken alapulhatnak, de nem teljesen azonosak velük. Magellán meg volt győződve az Atlanti-óceánt és a Csendes-óceánt összekötő tengerszoros létezéséről. Ezt a hipotézist igazolta az utazása. Az elméleti természettudományban számos olyan meggyőződéssel találkozhatunk, amelyek a kutatókat munkájukban vezetik. Az ilyen meggyőződést a tudományos felfedezések és kísérletek vagy igazolják, vagy cáfolják. Az utóbbi esetben a kutató többnyire szakít meggyőződésével. Más lapra tartozik a filozófia, amelyben a nézeteket nem lehet kísérletileg igazolni vagy cáfolni.[4] S ezenkívül a filozófia, minthogy az emberi élet, az etika, az esztétika kérdéseit tárgyalja, természetesen nem alkalmazhat saját tételeinek ellenőrzéséhez természettudományos módszereket, vagy ha igen, akkor azok csupán korlátozott jelentőségűek.

A meggyőződés, minthogy az embereknek meghatározott tényekhez való viszonyát, a tények értékelését fejezi ki, nem a tények leírása. Az ilyen meggyőződések szembenállhatnak egymással mint egymást kizáróak, e meggyőződések harcában azonban tulajdonképpen nem annyira a tévedésről vagy az igazságról, mint inkább az emberi magatartás értékeléséről van szó, amelyet helyesnek vagy helytelennek, értelmesnek vagy értelmetlennek, erkölcsösnek vagy er-

[4] Ismeretes, hogy E. Mach és W. Ostwald nem csupán természettudósok, hanem filozófusok is lévén, tagadták az atomok objektív létezését, mivel a lejátszódó kémiai és fizikai folyamatok magyarázatához az ő korukban nem volt szükség az anyag atomisztikus szerkezetének feltételezésére. Az atomok létének tagadása azonban nem annyira természettudományos, mint inkább filozófiai meggyőződésükből eredt: E. Mach minden létezőt az érzékeléssel azonosított (s az atomokat nem lehet érzékileg felfogni). Ostwald pedig mindent az energiával magyarázott, amelyet a pszichikaihoz és fizikaihoz képest elsődlegesnek tekintett. Az anyag atomisztikus struktúrájának kísérleti bizonyítása arra késztette ezeket a tudósokat, hogy elismerjék az atomok valóságát. De egyikük sem szakított filozófiai nézeteivel.

kölcstelennek minősíthetünk. Ám az egymással szembenálló meggyőződéseknek ez az elméleti értékelése sem mindig lehetséges, különösen ha ezek a meggyőződések különböző történelmi helyzeteket tükröznek, s ezért valójában nem zárják ki egymást, noha nem is egyeztethetők össze.

Az effajta kollizió példája a filozófia egyik régóta vitatott kérdése: az ember viszonya önnön halandóságához. M. Montaigne, az ókori epikureizmus és sztoicizmus hagyományait folytatva, azt állította, hogy az ember csak annyiban képes értelmesen élvezni az életet, amennyiben állandóan a halálra gondol, és így győzi le a halálfélelmet. Montaigne egyetért Cicero mondásával: filozofálni nem más, mint felkészülni a halálra. „Fosszuk meg a halált legnagyobb előnyétől: ne tekintsük idegennek, érintkezzünk vele, szokjunk hozzá – mondta Montaigne. – Gondoljunk gyakran rá, minden percben képzeljük magunk elé, mégpedig minden lehető formában . . . . . Nem tudhatod, hogy hol talál rád a halál. Várjunk reá tehát mindenütt. Ha a halálra gondolsz, ez annyi, mintha a szabadságra gondolnál. Aki megtanult meghalni, az nem tud többé rabszolga lenni . . . Aki meg tud halni, az megszabadult minden szolgaságtól, minden kényszertől" (*63b*, 11–12).

Világos, hogy a szkeptikus filozófusnak ezek az elmélkedései gyökeresen különböznek a középkori vallási prédikációtól, amely a halálfélelem kultuszát űzte, és azt hirdette, hogy ha e gyarló életben eltántorodunk a vallásos jámborságtól, nem kerülhetjük el a túlvilági bűnhődést. Montaigne az értelemmel egybehangzó életről szóló racionalista tanítás előfutára. A racionalista etika klasszikus képviselője azonban Spinoza, aki Montaigne-hoz hasonlóan az ókori epikureizmus és sztoicizmus hagyományát folytatja, de igencsak eltér tőle a halálhoz való értelmes viszony felfogásában. „A szabad ember – mondja – semmire sem gondol kevésbé, mint a halálra; bölcsessége nem a halálról, hanem az életről való elmélkedés" (*87*, 261).

Ezeket az ellentétes meggyőződéseket egybevetve, aligha dönthetjük el, melyiküknek van inkább igaza: bizonyos vonatkozásban mindkettőjük véleménye igaz, lényegében véve csak különbözőképpen fejezik ki koruk haladó humanista meggyőződését. Tökéletesen

alkalmazható erre N. Bohr fentebb idézett kijelentése a bonyolult igazságokról, amelyek ellentmondó állításokból tevődnek össze. A különböző filozófiai meggyőződések vitájában ezért fontos elválasztani az igazság és a tévedés harcát azoktól a nézeteltérésektől, amelyek a tények megítélésének a különböző körülmények által igazolt különbségét fejezik ki, amikor is a tények létezése nem kérdéses. A meggyőződéseknek ez a meghatározott filozófiai témakörön belüli sokfélesége tehát az általánosan elismert tényekhez való, ténylegesen létező emberi viszonyok sokféleségének a kifejezése.

Néhány polgári kutató hajlamos azonosítani a meggyőződést a hiedelemmel, tagadva, hogy lényeges különbség volna az objektív külvilágba vetett „hit" és a vallásos hit között. A tökéletesen összeegyeztethetetlen fogalmaknak ezt az összekeveredését különbözőképpen indokolják: némelyek minden meggyőződés irracionalitását emlegetik, mások viszont elismerik, hogy a meggyőződés a tapasztalatból származik, de a tapasztalatot szubjektivista módon értelmezik, vagyis az egyéni élmények összegének tartják. Ezen az úton keletkeznek olyan minden objektív tartalmat nélkülöző fogalmak, mint például a „vallásos tapasztalat", és azok a nyilvánvalóan fideista kísérletek, amelyek az egyén „belső tapasztalatából" kiindulva megpróbálják bebizonyítani a természetfölötti valódiságát.

Az az ember persze, aki nem tesz fel magának filozófiai kérdéseket, a téma mindenféle előzetes végiggondolása nélkül is elismeri a külvilág létezését. Azt mondhatjuk, hogy meg van győződve annak létezéséről, sőt, hisz a tudattól független realitásában, de talán leghelyesebb, ha úgy véljük, hogy megbízik érzékszerveinek tanúskodásában. Az egyén gyakorlatilag a tudattól független dologi és emberi világban létezik. A tudattól független anyagi valóság létezését a hétköznapi tapasztalat és a gyakorlati cselekvés állandóan bizonyítja, függetlenül attól, hogy maga a tudat felismeri- azt, vagy sem. Nem szorul bizonyításra, hogy az objektív valóság létéről való meggyőződés sarkalatosan különbözik a természetfelettibe vetett hittől: az utóbbi közvetlenül egy bizonyos szubjektivitásra támaszkodik, amelyet történelmileg a társadalmi fejlődés elemi erőinek az emberek felett gyakorolt uralma hoz létre. Ez a helyzet nemcsak a vallási hiedelmekkel, hanem mindenféle polgári és kispolgári előítélettel is.

A filozófia létének évezredes története során a legkülönbözőbb meggyőződések és hiedelmek léteztek. Egy részük analóg a természettudományos nézetekkel, vagyis többé-kevésbé szilárdan megállapított tényeken alapszik, más részük ellenben, nem esik egybe a tényekkel, vagy éppen nyíltan ellentétes velük. De az ilyenfajta filozófiai meggyőződésben is tények tükröződnek: meghatározott társadalmi szükségletek, érdekek, ragaszkodás a történelmileg önmagukat túlélt társadalmi viszonyokhoz, hagyományokhoz stb. A filozófiai meggyőződések közti vitának tehát mély történelmi és ideológiai gyökerei vannak, amelyek rendszerint a legkülönbözőbb spekulatív elképzelésekben fejeződnek ki: ugyanazt az ideológiai funkciót vagy történelmi irányzatosságot a feltételektől és a hagyományoktól függően különbözőképpen fogalmazzák meg az egymással versengő filozófiai tanítások. A tudomány és a vallás harmóniájának neotomista elve és azoknak a protestantizmustól ihletett filozófusoknak ezzel tökéletesen ellentétes elve, akik azt állították, hogy a tudományt és a vallást feneketlen szakadék választja el egymástól, amint már fentebb kimutattuk, csupán ugyanannak a feladatnak – a vallás apológiájának – két különböző megoldása. Ám a tudomány és a vallás radikális ellentétének elismerése nemcsak a tudomány alapvető megismerő jelentőségét minden módon csökkenteni akaró fideizmusnak tehet szolgálatot, hanem a vallás materialista, ateista tagadásának is. Az ideológiai konfliktus a filozófiában éppen ezért a kérdés elméleti megvitatásának specifikus formáját ölti, amelyben a vita minden részvevője számol a logika tekintélyével, érvel, bizonyít, nem pedig csak deklarálja a meggyőződését. Ennek az imperativusznak az alogizmus hívei is kénytelenek engedelmeskedni: logikai érvekkel próbálják bizonyítani a logikus gondolkodás ismeretelméleti tarthatatlanságát.

A filozófiai vita tehát, amikor nézeteit az ideológiai harcból meríti, egyúttal kifejezi a filozófiának mint a valóságmegismerés specifikus formájának viszonylagos önállóságát. A logikai következtetések lánca, amelyek végső soron a filozófiai meggyőződés rendszerét alkotják, jelentős mértékben függenek a kiinduló logikai premisszáktól, s ezek nem korlátozhatók az egyes tények megállapítására,

mivel a filozófiai tételek a nekik tulajdonított vagy valóban a lényegüket alkotó egyetemességüknél fogva, nem bizonyíthatók az egyes tényekkel.[5]

3. A FILOZÓFIAI VITA ELMÉLETI GYÖKEREI

A filozófia ideológiai funkciója, mint már az előző fejezetben kifejtettük, nem meríti ki a filozófia egész tartalmát, ahogy nem fejezi ki a társadalmi tudat egyéb formáitól való különbözőségét sem. Ezért szükséges megvizsgálnunk a filozófiai vita elméleti gyökereit. Ez a vita elkerülhetetlen, mivel különböző, egymással szembenálló filozófiai irányzatok, áramlatok, rendszerek, koncepciók léteznek. A filozófiai tanítások divergenciája azonban az antagonisztikus osztálytársadalom fejlődésterméke, amelyet nem tekinthetünk a filozófiai megismerési forma maradandó, specifikus sajátosságának. Ebből a szemszögből nézve a materializmus és az idealizmus harca sem *örök* törvénye a filozófiai fejlődésnek. Ezért, ha tisztázni akarjuk a filozófiai

[5] Innen ered az a spekulatív-idealista rendszerek legtöbbjére jellemző meggyőződés, hogy a filozófiai tételek, amelyek logikusan következnek meghatározott alapfeltételekből, elvileg függetlenek a gondolkodó érdekeitől, indulataitól, szubjektivitásától, ahogy függetlenek a sokféle ténybeli adattól is, amelyek legjobb esetben csak illusztrációi lehetnek ezeknek a tételeknek, de semmiképpen sem bizonyítékai vagy cáfolatai. Ez az idealista illúzió, amely a filozófiai spekuláció tényalapjának leegyszerűsített értelmezésén alapszik, figyelmen kívül hagyja azoknak a fundamentális tényeknek a sajátosságát, amelyekből a filozófus kiindul, mielőtt levezetné őket az általa elfogadott elméleti premisszákból. Ha nem volna természet, egyetlen idealista sem tudná levezetni az általa feltételezett szellemi lényegből. Ezért a spekulatív-idealista gondolkodás a tényekből indul ki, de megpróbálja ezeket úgy elképzelni, mint egy csupán feltételezett létező következményeit. A filozófiai spekuláció vélt függetlensége a tényektől, amelyeket megpróbál levezetni, teljesen analóg azzal a függetlenséggel, amelyet a fantázia fedez fel, amikor a legszeszélyesebb módon köti össze, kombinálja a reális, valóságosan is létező elemeket. De semmiféle fantázia nem képes létrehozni akárcsak egyetlenegyet is ezekből az elemekből: a mesebeli hétfejű sárkányban, amely valamennyi torkából lángot okád, nem találunk egyetlen olyan elemet sem, amelyet egyszerűen kiagyaltak, vagyis – hogy úgy mondjuk –, a semmiből teremtettek volna. Így a spekulatív-idealista (és vallásos) tanokban is a természetes válik természetfolottivé, transzcendenssé stb.

vita ismeretelméleti természetét, nem szükséges annak –, hogy úgy mondjuk – szélsőséges formáit, vagyis az alapvető filozófiai irányzatok harcát vizsgálnunk. Filozófiai vita egy és ugyanazon az irányzaton belül, annak különböző hívei között is előfordul. Elméletileg teljesen megengedhető, hogy ne csak az irányzatok harcától vonatkoztassunk el, hanem az irányzatokon belüli ellentmondásoktól is, és ezzel a filozófiai vita ismeretelméleti gyökereinek vizsgálatára szorítkozzunk annak legelemibb, következésképpen elkerülhetetlen és az alapvető társadalmi ellentétektől független formájában. Csak ezzel a megközelítéssel (feltéve, hogy ez keresztülvihető) deríthető ki, hogy mily mértékben tartozik a polémia magának a filozófiának a lényegéhez, mennyiben immanensen hozzátartozó létezésmódja a filozófiának. Ily módon visszatérünk a filozófiai ismeret specifikus formájának elemzésére.

A filozófiai problematika sajátossága, mint már fentebb kimutattuk, mindenekelőtt a filozófiai kategóriák korlátlan terjedelmében jelentkezik, amelyek minőségileg különböznek azoktól a fogalmaktól, amelyeket a tudósok a tapasztalati adatok általánosítása útján maguk alkottak. A filozófiai kategóriáknak ez a sajátossága, amelyet Kant aprioritásuk bizonyítékának tekintett, arra vall, hogy a filozófiai kutatás tárgya a specifikus optimum (a természet, a társadalom, az ember, a megismerés, az erkölcsiség stb.). Éppen ezeknek a korlátlan, tartalmuk szerint végtelenül sokrétű jelenségkomplexumoknak a vizsgálata teszi szükségessé a filozófiai kategóriák mint különleges fogalmak alkalmazását, amelyeknek meghatározása, legalábbis közvetlenül, nem nyugszik a tudós rendelkezésére álló tapasztalati adatok általánosításán.[6] Ezért is vetődnek fel ilyen kérdések: van-e a

[6] A kategória fogalmát gyakran egészen tágan alkalmazzák, vagyis egyszerűen úgy értelmezik, mint a lehető legáltalánosabb fogalmat az adott tudományág keretében. Ennek a felfogásnak megfelelően szokták azt mondani, hogy a klasszikus mechanika kategóriái, a tömeg, a sűrűség, az áthatolhatatlanság, a sebesség, a nyomás, a munka stb. De vajon ebben az esetben nem mosódik-e el a különbség a kategóriák és az általános fogalmak között? Az utóbbiak, minthogy mindenütt megfigyelt tényekre utalnak, semmiféle kérdést nem váltanak ki annak a tartalomnak a valódiságát illetően, amellyel összefüggnek. Egészen más a helyzet a

logikain kívül egyéb szükségszerűség?, valóban egységet alkot-e minden létező?, vajon a lehetőség kategóriája a valóságosan létezőre vonatkozik-e, vagy csak az emberi tudatnak bizonyos folyamatokkal kapcsolatos viszonyát tükrözi? Csupán néhány filozófiai kérdést soroltunk fel példaként; ezek a filozófiai kategóriák meghatározása és alkalmazása során vetődnek fel, s jelentős részük már az ókorban is ismert volt, vagyis a filozófusok már akkor is felvetették őket, amikor még nyilvánvalóan nem nyújthatták tartalmuk tudományos elemzését, és nem indokolhatták meg logikai alkalmazásuk létjogosultságát.

Az egyetemesség specifikus formáinak tanulmányozása, amely a világ egész globális elképzelését tételezi fel, vagy pedig annak elképzelését, hogy mi alkot ebben a világban egy bizonyos fajta teljességet – mindez törvényszerűen szüli a kérdéseket abban a vonatkozásban, hogy objektív valóság-e, amit a kategóriák jelölnek. A nominalisták és a „realisták" régi vitája módosult formában a modern filozófiában is folytatódik, mert az általános, a különös és az egyes problémáját állandóan újratermeli mind a tudomány fejlődése, mind a társadalmi élet, amelyben minden egyes ember nemcsak logikai, hanem emberi problémának is tekinti az egyes, a különös és az egyetemes problémáját.

Az univerzálékról szóló vita csupán egyik aspektusa annak a

filozófiai kategóriák, mint például a szubsztancia, lényeg, szükségszerűség, véletlen esetében. Teljesen nyilvánvaló ugyanis, hogy ismeretelméletileg éppúgy fennáll a fizikai valósággal és a neki tulajdonított tartalommal szembeni kétely lehetősége, mint e kategóriák egymást kizáró meghatározásainak vagy interpretálásának lehetősége. Ráadásul a filozófiai kategóriák a többi tudományban használatos általános fogalmaktól eltérően, rendszerint korrelatív viszonyban vannak más filozófiai kategóriákkal, s ez a viszony többnyire magában foglalja a tagadás mozzanatát is, a szó dialektikus értelmében: szükségszerűség–véletlen, szükségszerűség–lehetőség, szabadság–szükségszerűség, lényeg–jelenség, lényeg–látszat, lehetőség–valóság, lét–nemlét stb. Így a filozófiai kategóriák természete, a bennük kifejeződő tartalom ismeretelméleti alapot ad a filozófiai vitákhoz. A filozófiai vitát szülő tendenciákat még inkább megerősítik azok a próbálkozások, hogy közkeletű kategóriákat vagy fogalmakat különleges jelentéssel lássanak el, és így hozzanak létre új kategóriákat (a lét a neotomizmusban, a létezés az egzisztencialista filozófiában).

problémának, amely bármely specifikus optimum vizsgálata közben felmerül. Ugyanennek a problémának más aspektusait azok a kérdések alkotják, amelyek az említett optimális, de specifikus egyetemesség megismerhetőségének előfeltételeivel kapcsolatosak, s amelyeket különbözőképpen fogalmaznak meg az empirizmus, az apriorizmus, a konvencionalizmus hívei, a metafizikusok, akik lehetségesnek tartják minden elképzelhető tapasztalat meghaladását, valamint a fenomenalizmus, a filozófiai szkepticizmus stb. hivei. A filozófiai vitának tehát nemcsak ugyanazok az ismeretelméleti gyökerei, mint bármely más tudományos vitának, hanem megvannak a maga sajátos ismeretelméleti forrásai is. Ez abban az esetben is nyilvánvaló, ha a filozófia olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyek más szaktudományok tárgyához sorolhatók, például a végtelenség kérdésével.

A résztudomány, kutatási tárgyának sajátos korlátozottsága révén – amely összeegyeztethetetlen a megismerés filozófiai formájának specifikumával –, bármely más problémához hasonlóan, ezt is a maga speciális feladatával összhangban tanulmányozhatja. A filozófia természeténél fogva nem korlátozódhat ilyen hálás és „szerény" feladat megoldására. Márpedig a végtelen, éppen mert végtelen, csak a végesen keresztül ismerhető meg, az utóbbi azonban nem végtelen, noha tartalmazza a végtelent, következésképpen bizonyos értelemben mégis az.

A végest megismerve a végtelent ismerjük meg, de szemlátomást mindig korlátozott, véges formában. „A végtelenség – mondja Engels – *igenis* ellentmondás és tele van ellentmondásokkal. Már az is ellentmondás, hogy egy végtelenség csupa végességből legyen összetéve, s ez mégis így van. Az anyagi világ határoltsága nem kevésbé vezet ellentmondásokhoz, mint határolatlansága, és ezeknek az ellentmondásoknak a kiküszöbölésére irányuló minden kísérlet, amint láttuk, új és még rosszabb ellentmondásokra vezet. Éppen *mert* a végtelenség ellentmondás, ezért végtelen, időben és térben vég nélkül lebonyolódó folyamat. Az ellentmondás megszüntetése a végtelenség vége lenne" (*1a*, 20, 53–54). De vajon az, amit Engels a végtelenről mond, nem vonatkozik-e bizonyos mértékig (és ezt a

mértéket igen nehéz megállapítani) minden filozófiai problémára és általában a filozófia tárgyára?

A végtelenség ellentmondása alkotja az objektív forrását ama specifikus megismerési forma ellentmondásainak, amely a végtelen sokféleségét, illetőleg a végtelen sokféleséget tette kutatási tárgyává. Kant tisztában volt ezzel, amikor a végtelenség problémájának elemzésével a tiszta ész antinomiáit kapcsolta össze, vagyis azokat a – szerinte – megoldhatatlan ellentmondásokat, amelyekbe a filozófia mint „elméleti ész" elkerülhetetlenül belekeveredik. Hegelnek „A logika tudománya" című művéhez írott jegyzeteiben Lenin hangsúlyozta Kant korlátait, különösen abban az értelemben, hogy Kant jogtalanul korlátozta az antinómiák szféráját: „Kantnál 4 »antinómia« van. Valójában *minden* fogalom, minden kategória *is* antinomikus" (*2a*, 38, 109). A dialektikus materializmus a kanti agnoszticizmussal ellentétben nem ismer elvileg feloldhatatlan antinómiákat. Az ellentmondások mind magában az objektív valóságban (a fejlődésnek, az ellentétek harcának folyamatában), mind az elméleti megismerésben, amely dialektikusan tükrözi ezt a folyamatot, megoldódnak. Az ellentmondás elméleti megoldása azonban az adott folyamat ismeretének meghatározott színvonalát tételezi fel, ez pedig természetesen nincs meg mindig. Következésképpen mind a valóság objektív dialektikája, mind a megismerési folyamat szubjektív dialektikája a filozófiai vita ismeretelméleti forrását rejti magában.

A filozófiai vita ismeretelméleti forrásai, minthogy elválaszthatatlanok bármely – tehát nemcsak filozófiai – megismerés természetétől, maradandó jellegűek. Helytelen volna azonban beérnünk a filozófiai vita múlandó és maradandó forrásainak elhatárolásával. Nyilvánvaló, hogy e vita ismeretelméleti lehetőségei, amelyek magában a filozófiai elvonatkoztatások természetében rejlenek, a történelmi feltételek és a filozófiai fejlődés hatására lényegesen módosulnak.

A filozófia évezredeken keresztül nem találhatott magára, vagyis nem tudta elkülöníteni saját tárgyát, hogy ezáltal specifikus, filozófiai tudománnyá válhassék. A filozófia mint specifikus tudomány önmeghatározásának reális lehetősége csak akkor jött létre, amikor a résztudományok már „felosztották" maguk között a természetet,

valamint az emberi élet sok-sok szféráját. A filozófia és a résztudományok elhatárolódása révén megváltozott a filozófia helyzete a tudományos ismeretek rendszerében. Jóllehet a spekulatív-idealista tanítások továbbra is arra törekedtek, hogy a résztudományoktól függetlenül felállítsák minden tudományos ismeret alaptételeit, mégsem hagyhatták már végleg figyelmen kívül a tudomány felfedezéseit és megvalósításuk módszereit. Az idealista természetfilozófia (ez különösen Schelling példáján látható) még mindig igényt tart a tudományok tudományának helyzetére, amely elveit a tiszta észből meríti, de lényegében véve mégis a nagy természettudományos felfedezések ihletik és ezektől függ, bármi legyen is a filozófusok szubjektív meggyőződése.

Hegel kijelentette ugyan, hogy a természetfilozófiának nem kell a természettudományon alapulnia, mert „a fizika tárgyalásmódja nem elégíti ki a fogalmat" *(36f, 23)*, amely önmagából fejleszti ki a külső természet meghatározását; de ugyanakkor támadta az önkényes természetfilozófiai konstrukciókat, amelyek – mint ismeretes – az ő rendszerében is bőven előfordultak. „A filozófiai tárgyalásmód – írta – nem önkény, hogy az ember a változatosság kedvéért egyszer a feje tetején járjon, miután sokáig két lábon járt" ... *(36f, 23)*. Hegel azokat az elméleti tételeket tartotta önkényes természetfilozófiai konstrukcióknak, amelyek nem voltak összhangban a rendszer filozófiai elveivel. És mégis, ha ezeket az egymással nem teljesen egybehangzó kijelentéseit szem előtt tartva, elemezzük Hegel természetfilozófiai tévedéseit, akkor kiderül, hogy bizonyos tévedései (s természetesen ilyen a legtöbbje) spekulatív idealista rendszeréből adódnak, mások viszont – bármily meglepő – korának korlátozott természettudományos elképzeléseiből, amelyeket az empirizmus mély kritikusa kritikátlanul elfogadott.[7]

Az a tény, hogy a filozófia helyzete megváltozott a tudományok

[7] A szovjet filozófiatörténeti kutatás helyesen mutatott rá erre a tényre, többek között „A filozófia története" 1943-ban megjelent harmadik kötetében: „Aki »A természetfilozófiát« olvassa, láthatja, milyen gyakran csalják lépre Hegelt a leghitványabb empirikusok. Így például, amikor megvédi a víz levegővé változását és e folyamat fordítottját, vagy elhiszi, hogy az eső a száraz levegőből képződik,

rendszerében, egyfelől megnyitja előtte azt a lehetőséget, hogy a spekulatív önkénnyel leszámolva szilárdan a résztudományok adataira támaszkodjék, másfelől azt a veszélyt szüli, hogy a filozófia elsajátítja mindazokat a tévedéseket, amelyektől ezek a tudományok sohasem lehetnek mentesek. A XVII–XVIII. századi materializmus mechanisztikus korlátai kétségtelenül összefüggtek a klasszikus mechanika eredményeivel és korlátaival, amelyek például a newtoni tér- és időfelfogásban, a determinizmus laplace-i koncepciójában nyilvánultak meg. S minthogy a filozófia nem csupán kölcsönvesz a résztudományoktól bizonyos általános tételeket, hanem általánosabb, világnézeti szempontból értékeli is őket, ez magában rejti olyan tévedések lehetőségét, amelyeket a természettudomány nem követ el, minthogy nem foglalkozik ezeknek a tételeknek a filozófiai interpretálásával. Ugyanaz a mechanisztikus materializmus a természetről és a társadalomról szóló tanításában elkerülhetetlenül messzebbre jut el, mint a klasszikus mechanika, amely csupán a tulajdonképpeni mechanikai folyamatok kutatásával foglalkozik.

Így tehát a filozófia és a résztudományok elhatárolódása szilárd alapot teremt a tudományos-filozófiai elmélet fejlődéséhez, de nem zárja ki azokat a tévedéseket, amelyek abból erednek, hogy megváltozott a filozófia helye a tudományok rendszerében. Jóllehet ezek a tévedések a filozófiai ismeret specifikus természetében, a filozófiai általánosítások világnézeti jellegében gyökereznek, ez még nem azt jelenti, mintha leküzdhetetlenek volnának. A materialista dialektika mint a résztudományok felfedezéseinek általánosítására szolgáló módszer lehetővé teszi, hogy elkerüljük ezeknek a felfedezéseknek az abszolutizálását, és kimutatja valóságos filozófiai jelentőségüket.

A XIX. század közepén tett természettudományos felfedezések filozófiai általánosítása Engels munkáiban, a XIX–XX. század fordulóján beköszöntött fizikai válság lenini elemzése klasszikus példái

akkor Lichtenberg és mások empirikus megfigyeléseire támaszkodik. Amikor azt állítja, hogy a víz nem bomlik szét oxigénre és hidrogénre, s az utóbbi csak elektromos áram bebocsátása esetén képződik, Hegel Richter müncheni fizikus megfigyelésére támaszkodott stb." (*108*, I).

a filozófiai fogalmak tudományos továbbfejlesztésének a természettudomány eredményei alapján. Kézenfekvő, hogy nem nélkülözhetjük a természettudományok mély ismeretét és eredményeik filozófiai általánosításában a materialista dialektika alkalmazását. Ezt a gondolatot igazolják azok a hibák, amelyeket néhány marxista filozófus követett el a biológia, a fizika és más tudományok eredményeinek értékelésében.

A Marx előtti filozófia kiemelkedő képviselői többnyire nem tudatosították a filozófiai vita pozitív jelentőségét. Csaknem valamennyien szembeállították a filozófiai kutatást a vitával, amelyet teljességgel haszontalan foglalatosságnak tartottak.

Hume, jóllehet polemizált az okság természettudományos felfogásával és általában a materialista filozófiával, mégis úgy vélte, hogy minden vita terméketlen. Ezt a paradox álláspontot aligha magyarázza a hume-i szkepticizmus; inkább azt kell hinnünk, hogy a középkor skolasztikus disputáival szembeni ellenszenv táplálta. Ezeknek a disputáknak a részvevői ellenfeleik érveit a Szentírásból, Aquinói Tamástól és Arisztotelésztől vett idézetekkel védték ki. Hume figyelembe vette, hogy nincsenek olyan kérdések, amelyek ne alkotnák vita tárgyát, vagy amelyekkel kapcsolatban a vitatkozó felek ne képviselnének ellentétes véleményeket, s arra a következtetésre jutott, hogy a győzelem a polémia természete folytán nem az észt illeti, hanem az ékesszólást. „Nem a kopjával és karddal felszerelt fegyveresek győznek, hanem a kürtösök, a dobosok, a hadsereg zenészei" (*44, 1*).

Hume szemlátomást úgy hitte, hogy ő maga senkivel sem polemizál, hanem egyszerűen elveti a tarthatatlan elképzeléseket, pozitívan kifejti a tapasztalatnak és a józan észnek megfelelő nézeteket. Ez a meggyőződése természetesen illúzió volt, de azon alapult – ami egyébként nemcsak a filozófiára, hanem minden tudományos tevékenységre jellemző –, hogy a kutatás kritikai és alapjában véve polemikus folyamata lényegesen különbözik az eredmények kifejtésétől, amely – legalábbis formájára nézve – nem szükségképpen polémikus. Ezt a gyakran ellentmondássá mélyülő különbséget Kant „A tiszta ész kritikájá"-ban próbálta igazolni: támadta a „nem-kritikai" dogmatizmust, és szembeállította vele a „kritikai filozófiát", de en-

nek ellenére azt állította, hogy a filozófiai kifejtés bizonyos értelemben szükségképpen dogmatikus jellegű.

Hume-hoz hasonlóan Kant is negatívan viszonyult a polémiához, mivel úgy vélte, hogy a vitatkozó felek a legjobb esetben is csak egyformán bizonyíthatatlan elméleti tételeket védenek, némelyek például azt állítják, hogy nincs isten, mások azt, hogy van. De minthogy az elméleti értelem képtelen megoldani a minden lehetséges tapasztalatot meghaladó kérdéseket, „ezért tehát nincs voltaképi polémia a tiszta ész mezején. Mindkét fél a levegőben vagdos és árnyékával birkózik, mert túllép a természeten, ahol a dogmatikus fogásai számára nincs semmi, amibe kapaszkodni lehetne" (*52b*, 478).[8] Kant azonban, miközben elítélte a tiszta ész polemikus felhasználását olyan kérdésekben, amelyeket csak a „gyakorlati ész", vagyis az a priori erkölcsi tudat képes megoldani, szakadatlanul vitázott elődeivel, a XVII. századi racionalista-metafizikus rendszerek megalkotóival, a materialista szenzualistákkal, Hume szkepticizmusával stb. És azokban az esetekben, amikor Kant nem nevezi meg ellenfeleit, az idő és a tér felfogásának, a szintetikus a priori ítéletek lehetőségének, a kategoriális szintézis specifikumának stb. indokolásakor állandóan vitába száll a legkülönbözőbb filozófiai irányzatokkal, mivel másképp vetették fel és oldották meg ezeket a kérdéseket.

Az a tény, hogy Kant nem értette meg a polémia pozitív szerepét a filozófia fejlődésében, véleményünk szerint azzal magyarázható, hogy a Marx előtti filozófiának még a legnagyobb képviselői sem tettek különbséget a filozófiai vita történetileg múlandó okai és maradandó, ismeretelméleti forrásai között. A filozófiai vita tényében mindegyikük a filozófia Achilles-sarkát látta, és ezért (a szkep-

[8] Mellesleg megjegyzendő, hogy Kant teljesen elkerülhetetlennek tartotta egyfelől a filozófia, másfelől pedig a teológia és a jogtudomány vitáját, mivel az utóbbiak alapja nem „az ész törvényhozása", hanem a kormányzat utasítása (Kant itt természetesen a feudális hatalomra gondol, amely – miként azt burkolt formában leszögezte – nem képes a tiszta ész elveit követni). Ezért „A fakultások vitájá"-ban, vagyis abban a művében, amelyben megmagyarázza a filozófiai fakultásnak a teológiai és a jogi fakultáshoz való viszonyát, ezt írta: „A vita sohasem érhet véget, és éppen a filozófiai fakultásnak kell mindig készen állnia a vitára". (*52d*, 350).

tikusok kivételével) valamennyien abban reménykedtek, hogy egyszer véget vethetnek ennek a vitának egy olyan filozófiai rendszer megalkotásával, amelyet mindenki éppúgy elfogad, mint Euklidész geometriáját. A nézeteltéréseket állítólag elvileg kizáró matematikai tudás nem csupán a racionalisták eszménye volt. Szemlátomást ez az eszmény lelkesítette az empirikus filozófusokat is, noha nem voltak tudatában: az a fő, vélték, hogy van olyan tudás, amely minden vitát kizár. A filozófiai empirizmus erről az álláspontról kutatta a tévedések forrásait.

F. Bacon a ködképekről szóló tanításában felveti a tévedések antropológiai okainak kérdését, amelyek véleménye szerint elválaszthatatlanok az emberi természettől. Ezeknek az okoknak az ismerete – véleménye szerint – bizonyos mértékig segít elkerülni a tévedések csapdáit. Sohasem tett le a reményről, hogy a tudományosan kidolgozott empirizmus segítségével véget vethet nemcsak a skolasztikus szócsavarásnak, hanem általában minden komoly nézeteltérésnek, mivel a gyakorlati sikerek („felfedezések") mindig segítenek megkülönböztetni az igazságot a tévedéstől. A filozófiai vitát a tudálékos és tudatlan skolasztikusok szócséplő foglalatosságának tartotta: és valóban ilyenek is voltak azok a filozófiai viták, amelyek ellen harcot indított. Bacon mint szenvedélyes híve a „természetfilozófiának" – amelyet hite szerint azért vetettek meg mindig, mert a ködképeket többre tartották a tényleges haszonnál –, természetesen távol állt attól a felismeréstől, hogy az empirizmusnak, amely szigorúan követi az induktív következtetés általa felállított szabályait, szintén megvannak a maga illúziói és a hozzájuk kapcsolódó, olykor-olykor igencsak fantasztikus elképzelései.

A XVII. századi racionalizmus mentes volt a filozófiai és természettudományos empirizmus illúzióitól. De voltak más illúziói, amelyek a matematika egyoldalú értelmezéséből, valamint az értelemről és általában a logikai folyamatról kialakított absztrakt elképzelésekből fakadtak. A racionalizmus olyan különleges szellemi területet igyekezett megtalálni, amely természeténél fogva összeegyeztethetetlen a tévedéssel. A feltétlen igazságnak ez a szférája azonban nem létezik: minden emberi képesség tévedhet. A gyakorlati tevékenység sem mentes a tévedésektől – ez a kísérletező és általában a

tudományos-kutatói gyakorlatra is vonatkozik. Ez nem azt jelenti, hogy a tévedések leküzdhetetlenek: elvileg bármely tévedés leküzdhető, de a tévedés képessége elválaszthatatlan magának a megismerésnek a képességétől, és ebben az értelemben kiküszöbölhetetlen.

A tudományos haladás kétségtelenül elősegíti a rendszerszerű tévedések kiirtását (például az idealizmusét vagy a vallásét), de ez csak meghatározott történelmi feltételek mellett lehetséges, amelyek függetlenek a megismeréstől és a tudattól. A megismerés haladása azonban, jóllehet bármely tévedést le tud küzdeni, nem semmisítheti meg a tévedések ismeretelméleti forrását. A megismerés szférájának kibővítése pedig a lehetséges tévedések szféráját is kibővíti a még meg nem vizsgált dolgokkal kapcsolatban.

A racionalisták az elképzelésnek olyan világosságát és szabatosságát tartották az igazság abszolút kritériumának, amely bárminemű kételkedést lehetetlenné tesz. De vajon mi az elképzelés világosságának és szabatosságának kritériuma? Ezt a kérdést még csak fel sem vetették. A szellemi intuíció és a vele állítólag immanensen együttjáró vitathatatlan nyilvánvalóság fetisizálása azt a meggyőződést keltette, hogy egyszer és mindenkorra véget vethetünk a filozófiai vitáknak, ha a matematika példáját követve, nyilvánvaló igazságokból indulunk ki, és szigorúan logikailag vezetjük le a belőlük eredő következtetéseket. A racionalisták megkísérelték a matematikai módszer alkalmazását a filozófiában, s ez a próbálkozásuk azt eredményezte, hogy az empirikus okokat azonosították a logikaiakkal, az okságot a logikai szükségszerűséggel. Más szóval, a matematikai módszer racionalista interpretálása olyan hibák forrásává lett, amelyek a matematikában elvileg lehetetlenek, mert itt a logikai következtetés önmagában még nem számít az objektív valóság leírásának, és csak annyiban számíthat annak, amennyiben empirikusan interpretálják.[9]

[9] A modern matematika azt tanúsítja, hogy a matematikai axiómák, amelyeket a racionalisták nyilvánvaló, abszolút igazságoknak véltek, valójában nem azok. „Világos – mutat rá P. Sz. Novikov –, hogy az axiómák és a valóságos tárgyak megfelelése mindig csak megközelítő jellegű. Ha például felvetjük a kérdést: megfelel-e a valóságos fizikai tér az euklideszi geometria axiómáinak, akkor előzőleg fizikailag i- meg kell határoznunk az axiómákba foglalt olvan geomet-

Hobbes, aki – akárcsak a racionalisták – a filozófiai tévedések és viták végső leküzdésének útját a pontos és szigorú meghatározások megalkotásában látta, Baconhoz hasonlóan azt állította, hogy minden tévedés egyik fő forrása a szavak és a kifejezések többértelműsége. Ahogyan minden emberi megismerést a szóbeli kifejezések helyes értelmezése tesz lehetővé, úgy az emberek minden tévedésének oka is ezekben rejlik. Vannak szavak, amelyek semmit sem jelölnek, és mégis valóságos dolgok jeleinek tekintik őket. A szavak és a jelentések specifikus tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyeket lépten-nyomon maguknak a dolgoknak a tulajdonságaiként fognak fel. Hobbes véleménye szerint éppen ennek volt a következménye az univerzáliák problémájának felbukkanása. Végül pedig a dolgoknak is vannak bizonyos sajátosságaik, amelyeket nemritkán a szavaknak és kifejezéseknek tulajdonítanak. Hobbes felsorolja a helyes és a helytelen szóhasználat különböző fajtáit, és olyan következtetésre jut, amely bizonyos vonatkozásban a mai nyelvelemző filozófia előfutárává teszi: „Az emberi ész fénye a világos szó, de csak ha előzőleg pontos meghatározásokkal megtisztítjuk minden kétértelműségtől. Az elmélkedés – *lépés,* a *tudás* növekedése – *út,* az emberi nem jóléte – *cél.* A metaforák ellenben, valamint az értelmetlen vagy kétértelmű szavak afféle ignes fatui (lidércek), s ezek segítségével elmélkedni olyan, mintha számtalan badarság között bolyonganánk. Eredményük: nézeteltérés, felháborodás vagy megvetés" (*41,* 82).

A tévedések okának Hobbes által javasolt elemzése továbbfejlesztette a skolasztikus logomachia racionalista és empirista kritikáját. Ebben rejlik történelmi jelentősége, amely mellesleg nem korlátozódik saját korára: a későbbi időszakok spekulatív-idealista rendszerei, a skolasztikától való minden eltérésük ellenére, szintén alkottak fogalmakat valójában nemlétező dolgokról, vagy pedig

riai szakkifejezéseket, mint „pont", „egyenes", „sík" stb. Más szóval, ki kell mutatnunk azokat a fizikai körülményeket, amelyek ezeknek a terminusoknak megfelelnek. Az axiómák ezután kísérletileg ellenőrizhető fizikai állításokká változnak. Az ilyen ellenőrzés után olyan fokú pontossággal kezeskedhetünk állításaink igazságáért, amilyen pontosságot mérőműszereink lehetővé tesznek" (*121,* 13).

olyan vonásokat tulajdonítottak ezeknek a dolgoknak (és a világnak, mint egésznek), amelyek csak az emberi pszichikumot jellemzik. Hobbes koncepciójának sebezhető pontja azonban a fogalmaknak (az újkori empirizmussal történetileg összefüggő) nominalista értelmezése. Ezért a szóhasználat általa javasolt reformja is nyilvánvalóan utópikus: a tudományos fogalmak ugyanis nem egyszerűen objektív tartalom nélküli gyűjtőnevek. Ezek a fogalmak az objektív módon létező általánost, egyetemest, a sokféleség valóságos egységét, a lényeget, a törvényt, a szükségszerűséget stb. tükrözik. Következésképpen a megismerés nehézségei sem csupán a szavakban, képzetekben, fogalmakban, a dolgokról alkotott eszmékben rejlenek, hanem magukban a dolgokban is: reális sokrétűségükben, ellentmondásosságukban, változandóságukban. Az a körülmény, hogy a tévedést a megismerő alany követi el, nem leplezheti el a tévedés objektív alapját.

A filozófiai vitáknak a Marx előtti nagy filozófusok feltétlenül igaz alaptételek felállításával és tudományos kutatási módszer kidolgozásával próbáltak véget vetni; a XIX. századnak és a XX. század második felének polgári filozófiája viszont, felismerve, hogy elődeinek az abszolút tudásra tartott metafizikus igénye illuzórikus volt, egyúttal azt az objektív igazsághoz vezető, történetileg kipróbált utat is elvetette, amelyen a pozitív tudományok haladnak. A természettudományos eredmények filozófiai elemzésének, amellyel a pozitivizmus kezdett foglalkozni, az ismerettény agnosztikus, szubjektivisztikus értelmezése volt az előfeltétele.

A tapasztalatfeletti tudás racionalista koncepciójának tagadása az igazság fogalmának szubjektivista revíziójává alakult át, s ez különösen élesen nyilvánult meg a pragmatizmusban, amely a filozófiai viták végleges leküzdését kiáltotta ki feladatának. „A pragmatikus módszer – írta W. James – elsősorban az egyébként végetérhetetlen metafizikai viták megoldásának módszere" (*48*, 45). Ennek a módszernek a lényegét, mint ismeretes, James arra a tételre vezeti vissza, hogy „az igazság csak *egyik fajtája a jónak*" (*48*, 75); ennek következtében igaz minden olyan állítás, amely segíti az egyént abban, hogy új tapasztalatát összeegyeztesse régi meggyőződéseinek

készletével, s így megkönnyíti célja elérését, „egyszerűsít, munkát takarít meg" (*48*, 58).

Az ortodox skolasztika ellenfelei a kettős igazság elvét (vagyis a tudásnak a vallásos hittől való függetlenségét hirdető elvet) hirdették; W. James viszont igaznak nyilvánított minden megállapítást, amelyet, „hogy úgy mondjam, meg tudnak lovagolni" (*48*, 58). A szükségletektől független szellemi igazságszükségletet pedig gyakorlatilag levette a napirendről. Még a hasznosságról – az igazság új kritériumáról – folytatott vitát is értelmetlennek nyilvánította, mert szerinte csak maga az egyén képes meghatározni, hogy az ő számára mi a jó.

Igaz, James megpróbált interszubjektív tartalmat is tulajdonítani a hasznosság elvének, amely véleménye szerint leküzdötte a magában való igazság „skolasztikus" koncepcióját. Azt bizonygatta, hogy vannak eszmék, amelyek lényegében véve mindenki javára „dolgoznak". Ide sorolja mindenekelőtt a vallásos elképzeléseket, valamint az olyan eszméket, amelyek a lehető legcsekélyebb mértékben változtatják meg a megszokott, meggyökeresedett véleményeket. Röviden, a pragmatikus igazságkoncepció mind tudományos, mind társadalmi-politikai szemszögből a legnagyobb mértékben konzervatívnak bizonyult. Ezt az ismeretelméleti konzervativizmust kiáltották ki az egyetlen helyes módszernek, amely alkalmas a filozófia minden elvi nézeteltérésének leküzdésére. Ez lényegében véve azt jelentette, hogy az idealizmusnak egy meghatározott, vallásos és politikai színezetű formáját tették egyetemes filozófiai konvencióvá.

Oroszországban a filozófiai viták végleges leküzdésének igényével N. Losszkij jelentkezett, aki azt írta, hogy csak az intuitivizmus képes, radikálisan megújítva és kizárólagos igényeiktől megfosztva az ellentétes filozófiai irányzatokat, hozzájárulni azok teljes megbékéléséhez. „Valójában az intuitivizmus – állította Losszkij –, amikor kiiktatja a régebbi irányzatok egyoldalúságának forrását jelentő előfeltevést, egyúttal nem egyszerűen valamelyik peres fél javára dönti el a fontos, vitás kérdéseket, hanem mélyebbre ás, magát a vita táptalaját távolítja el, kimutatja, hogy a vita félreértésen alapult, s hogy az egyoldalúan vitatkozó feleknek részint igazuk volt, részint tévedtek" (*117*, 337–338).

Az új polgári filozófiának azt a jellegzetes tendenciáját, hogy a materializmus és az idealizmus, a tudomány és a vallás „fölé emelkedjék", Lenin úgy jellemezte, mint a materializmus ellen vívott idealista harc korszerűsített formáját. Lenin feltárta ennek a filozófiai pártatlanság zászlaja alatt fellépő reakciós filozófiai mozgalomnak a mély társadalmi gyökereit, és bebizonyította, hogy a materializmus és az idealizmus, a tudomány és a vallás harca nem avulhat el mindaddig, amíg létezik a világ idealista és vallásos értelmezése.

Ám az idealizmus és a vallás nem örök. A materialista történelemfelfogás mélyen feltárta ezeknek az elidegenedett társadalmi tudatformáknak a társadalmi-gazdasági gyökereit, s ezzel bebizonyította történetileg mulandó jellegüket. Vajon azt jelenti ez, hogy a társadalmi-történelmi fejlődés bizonyos fokán megszűnik a filozófiai vita? Természetesen nem. A filozófia története arról tanúskodik, hogy a filozófiai (és tudományos) viták jellege és formái történetileg változóak, s hogy ezeket részben társadalmi-gazdasági okok, részben az ismeretek fejlettsége határozza meg.

A filozófiai vita természetének elvont vizsgálata mélységesen történelmietlen, mivel figyelmen kívül hagyja a filozófia ideológiai funkcióját, helyének megváltozását a tudományok rendszerében, a filozófia és a filozófiai érvelés fejlődését. Elég, ha összevetjük egymással a különböző korszakok (ókor, középkor, újkor, jelenkor) filozófiai vitáit, hogy belássuk, a filozófiai tételek elméleti megalapozása még az antagonisztikus osztálytársadalomban is állandóan fejlődik s ezzel megszűnnek vagy korlátok közé szorulnak azok a nézetek, amelyeket legalább közvetve alá nem támasztanak sem a tudomány, sem a gyakorlat, sem a történelmi tapasztalat adatai. Persze, az antagonisztikus osztálytársadalomban ez a tendencia rendszerint burkoltan létezik, tudományos elemzéssel azonban még a legreakciósabb filozófiai tanításokban is kimutatható. Mivel magyarázható például a legtöbb mai idealista állhatatos törekvése annak bebizonyítására, hogy filozófiája nem mond ellent a természettudománynak? Nyilván azzal, hogy napjainkban az idealisták is kénytelenek számot vetni az elméleti vitának azokkal a szabályaival, amelyeket a modern tudomány dolgozott ki.

E. Husserl, akinek tanítása nyíltan az általa „naivnak" tartott

természettudomány ellen irányul, kénytelen elismerni, hogy a filozófiai kutatás eszménye a „szigorú tudomány" megteremtése. „Talán az egész újkori életben – írta – nincs eszme, amely hatalmasabb, feltartóztathatatlanabb, győzelmesebb volna, mint a tudomány eszméje. Győzedelmes menetelésének semmi sem állhatja útját" (*45*, 8).[10]

Lenin rámutatott az idealizmus formájának megváltozására, amely a filozófiában nem járatos embereket teljesen váratlanul éri: az idealizmus „szakít" az idealizmussal. Napjainkban talán nincs is valamennyire tekintélyes idealista tanítás, amely fel ne lépne az idealizmus „ellen". A XX. századi „realista" tanítások (neorealizmus, kritikai realizmus, N. Hartmann „új ontológiája" stb.) története különösen jól szemlélteti ezt. Ennek a figyelemre méltó történelmi tünetnek az elemzése kimutatja, hogy a mai polgári filozófiában idealizmusnak főként az idealizmus racionalista típusát, vagy a nyíltan szubjektív idealista filozofálást nevezik. Dehát miért is „szakítana" ebben az esetben a modern idealizmus minden idealizmussal? Miért tüntetik fel úgy a dolgot, mintha az idealizmus formaváltozása egyenlő volna végleges leküzdésével? Mindez azzal magyarázható, hogy az idealizmust diszkreditálta a modern természettudomány és a társadalmi-történelmi tapasztalat. Mégis tovább létezik, mégpedig nemcsak az elméleti tévedések következtében, hanem azért is, mert megmarad az őt tápláló és támogató társadalmi-gazdasági alap és az ennek megfelelő ideológiai légkör.

Így tehát már manapság is kirajzolódnak azok a reális történelmi távlatok, amelyekben gyökeresen megváltozik a filozófiai viták jellege, s abban a világban, amely mindörökre végez a társadalmi fejlődésnek az emberek felett uralkodó elemi erőivel, ezek a viták is tudományos-filozófiai vitává alakulnak át, amelynek tényleges

[10] Természetesen Husserlnek ezt a kijelentését nem fogadhatjuk el anélkül, hogy számításba ne vennénk harcát a természettudomány ellen, amely – meggyőződése szerint – „sehol és soha sem szolgálhat alapul a filozófiának" (*45*, 11.). Sokkal lényegesebb viszont, hogy a természettudomány és a matematika eredményei a tudományos ismeret olyan fogalmát, a tudományosság olyan kritériumait alapozzák meg, amelyekkel számot kell vetnie az idealista filozófiának is, bárhogyan viszonyuljon is egyébként e tudományokhoz.

alapjává a dialektikus materialista világnézet alkotó fejlődése lesz. A filozófiai vita ebben a formájában már nem ideológiai harc, minthogy szükségszerű alapjává az emberiség ideológiai egysége lesz, azé az emberiségé, amely tudatosan teremti saját történelmét a kommunista módon átalakított társadalmi viszonyok talaján. Az ilyen filozófiai vita analóg a tudományoknak saját fejlődésüknél fogva szükségszerű vitáival. Analógiáról beszélünk, mivel a tudományos filozófia tárgya és kutatási módszere kizárja a kérdéseknek azt az „egzakt" és gyakran végleges megoldását, amely a résztudományok sajátos, előnyös tulajdonsága.

A filozófia, ha tudományossá válik, elvileg elveti azt a korunkban már naiv igényt, hogy a végleges, abszolút igazságok rendszere legyen. A tudományos filozófia azonban azt a relativista koncepciót is elveti, amely szerint egyetlen igazság sem végleges és abszolút. Ez az állítás ugyanolyan dogmatikus, mint az ellentéte, hiszen ugyanazt a végleges, abszolút igazságot tulajdonítja önmagának, amelyet hangzatosan elutasít. A marxista filozófia alkotó, dialektikus materialista jellege, a tudománnyal és a társadalmi gyakorlattal való teljes egysége beláthatatlan távlatokat nyit a hasonló gondolkodású tudósok termékeny, tudományos vitája számára. E vita legfontosabb feladata a filozófiai ismeret fejlesztése, a tudomány módszertani problémáinak kidolgozása, az emberek tudatos, szabad gyakorlati tevékenységének elméleti megalapozása, szellemi életük gazdagítása, ami természetesen nem eszköze, hanem célja az emberiségnek, amely mindörökre leszámol a társadalmi egyenlőtlenséggel és ennek minden következményével.

Összefoglalás

Ha az olvasó figyelmesen követte fejtegetésünk menetét, nyilván észrevette, hogy ennek a könyvnek az alapeszméje: a filozófiai tanítások pluralizmusának történetileg mulandó jellege. Az egymással összeegyeztethetetlen filozófiák tapasztalatilag kimutatható sokasága mindig kiindulópontja volt az objektív filozófiai igazság lehetőségét tagadó szkepticizmusnak. Ezen alapul a tudományos-filozófiai világnézet modern pozitivista tagadása is.

A XX. századi filozófusnak, mondja H. Reichenbach, elég bátornak kell lennie ahhoz, hogy elismerjen egy nyilvánvaló tényt: azt tudniillik, hogy „a filozófia képtelennek bizonyult egy olyan általános elmélet kidolgozására, amelyet minden filozófia-oktató általános egyetértésével lehetne a hallgatóknak előadni.

Akik tanítottak már valamilyen tudományt, jól tudják, mit jelent közös platformról tanítani. A tudományok kidolgozták a tudás egyetemesen elismert általános struktúráját, s aki tudományt oktat, büszkén teszi ezt, mert hallgatóit szilárdan megalapozott igazságok birodalmába vezeti. Miért kell a filozófusnak lemondania az igazságot szilárdan megalapozó tanításáról?" *(73b,* 136)

Érthető volna, ha Reichenbach a tudomány álláspontjáról elítélné a polgári filozófiára olyannyira jellemző spekulatív-idealista konstrukciókat. Reichenbach azonban általában beszél a filozófiáról: véleménye szerint minden filozófia figyelmen kívül hagyja a tudomány által szilárdan megalapozott igazságokat. Nem tesz különbséget materializmus és idealizmus között, nem különbözteti meg a materializmus mai formáját a régebbi materialista tanításoktól, s azt állítja, hogy a filozófusok a tudósoktól eltérően csupán a saját véleményü-

ket, vagy idegen véleményeket fejtenek ki. „Képzeljenek el egy filozófust – írja –, aki úgy tanítaná az elektronikát, hogy közölné a különböző fizikusok véleményét, de közben sohasem mondaná el a diákoknak, hogy *tulajdonképpen melyek* azok a törvények, amelyeknek az elektronok engedelmeskednek? Már maga a gondolat is nevetséges" (*73b*, 136). A filozófia tehát vagy felelőtlen vélekedés azokról a dolgokról, amelyekre vonatkozóan szilárdan megállapított igazságok léteznek, vagy pedig értelmetlen fecsegés olyasmiről, ami nem lehet a tudás tárgya. Reichenbach erről az álláspontról értékeli a filozófiatörténeti folyamatot, valamint e folyamat jellegzetességét, a filozófiai tanítások divergenciáját, amely szerinte immanens tartozéka a filozófiának. „Ha a filozófusok az egymásnak ellentmondó rendszerek sokaságát hozták létre, akkor mindezeknek a rendszereknek, egy kivételével, hamisaknak kell lenniök. Sőt, valószínűleg mindegyikük hamis. A filozófia történetének tehát a filozófiai tévedések történetéből kell állnia. A tévedések forrásait feltáró történeti kutatás hozzájárulhat az igazság eléréséhez" (*73b*, 136).

Filozófiatörténeti tudomány természetesen nem lehetséges, ha nem bíráljuk a filozófiai tévedéseket, hiszen leküzdésük hozzájárul az igazság megragadásához. Reichenbach azonban nem erre a banális gondolatra hívja fel a figyelmünket. Meggyőződése szerint az egyetlen tudás, amelyet a filozófiatörténet nyújthat nekünk, azoknak a tévedéseknek az ismerete, amelyeket a filozófusok szüntelenül elkövettek. A filozófia történetéből tehát pusztán azt az igazságot meríthetjük, hogy a tévedés az tévedés. Ha már sok tévedéssel ismerkedtünk meg, s valamennyit tévedésnek is fogtuk fel, akkor valójában az igazságok tömegét sajátítottuk el. Ez a véleménye a tiszteletre méltó neopozitivistának, a szubjektivista-antagonisztikus „tudományfilozófia" egyik alapítójának. Ezt a filozófiát elsősorban azért nyilvánítják tudományosnak, mert szakítást hirdet minden korábbi filozófiai eszmével, jóllehet valójában csak Hume koncepcióját támasztja fel.

Reichenbach állításai lényegében nem különböznek XIX. századi pozitivista elődeinek állításaitól. Körülbelül ugyanezt írta George Lewis is a múlt század végén: „Napról napra erősbödik az a meggyőződés, hogy a metaphysika módszerének belső természeténél fog-

va arra van kárhoztatva, hogy örökké kínzó útvesztőben tévelygejen, melynek körülírt és tekervényes részeiben fáradt vándorok örökké csak önmagokat találják elődeik járt csapásain, kik hiába keresték az utat kifelé" (*56*, 16). Így a filozófusok nem egyszerűen tévedtek, hanem mindannyiszor elődeik tévedéseit ismételgették: olyan hibákat, amelyeket már ismertek, s ezért saját konstrukcióikhoz új kiindulópontot választottak, ám ez sem menthette meg őket ugyanazoktól a filozófiai kudarcoktól. Ilyen már a filozófia gonosz végzete, vélte Lewis, és szemlátomást eszébe sem ötlött, hogy a fatalizmus, amelyet ő maga is mint spekulatív, vallási koncepciót vetett el, a filozófiatörténeti folyamatra sem alkalmazható.

H. G. Wells, mint ismeretes, nem volt sem filozófus, sem filozófiatörténész. Ennek ellenére a szóban forgó kérdést olyan világosnak találta, hogy köntörfalazás nélkül kijelentette: „A filozófiatörténész, aki szemlét tart a »nagyok« felett, vagy nevezzék, amilyen fellengősen csak akarják, maradékból összekapart, szikkadt süteményre, csupán ellentmondásos eszmék zűrzavarára, különböző kirakós képek összekeveredett darabjaira, bölcsességként elébetálalt értelmetlenségre talál" (*91*, 294). Nehéz volna megmagyarázni, mi késztethette e nagy humanista írót erre a könnyelmű és illetéktelen következtetésre, ám idézett könyvének néhány töredékes megjegyzése arra vall, hogy a hagyományos angol empirizmus mellett kritikátlanul fogadta a neopozitivista doktrínát is, amelyet a fölöslegesen összeszekuszált, agyonbonyolított filozófiai kérdések egyszerű, végleges megoldásának vélt.

Hollandiában az ötvenes évek végén megjelent egy bizonyos J. F. Revel konyvecskéje „Mi végre vannak a filozófusok?" címmel. Meglehetősen nagy igényű szentenciákat tartalmaz, amelyek mindegyike betű szerint a filozófia megsemmisítésére irányul. Idézzünk egyet szinte csak találomra: „Azoknak a képmutatása, akik foglalkozásként űzik a filozófiát, kétségtelenül abban nyilvánul meg elsősorban, hogy másokat is arra kényszerítenek: higgyenek abban, hogy a filozófia létezik" (*74*, 57). Revel felfedezése tehát annyiból áll, hogy a filozófia lényegében véve nem létezik, s amit így neveznek, az valójában illúzió: a szellemi szemfényvesztés, sőt sarlatánság terméke. Nem tartjuk szükségesnek, hogy behatóan cáfoljuk itt ezeket a köz-

keletű nézeteket – tulajdonképpen egész munkánk ezt a célt szolgálta. Csupán azért hívjuk fel az olvasó figyelmét e kijelentésre, hogy összefoglalásunkban még egyszer hangsúlyozzuk a tudományos filozófia elsőrendűen fontos problémáját, amelyet a marxizmus éppen azért oldott meg, mert ezt a filozófiát maga hozta létre és fejleszti alkotó módon.

Az utóbbi években némely, magát marxistának nevező filozófus (mi nem osztjuk ezt a véleményt) meghirdette, hogy szükség van többféle marxista filozófia megteremtésére. Ennek a témának szentelte felszólalását a nemrégiben lezajlott XIV. nemzetközi filozófiai kongresszuson P. Wranicky is. „Különböző változatok szükségessége a marxista filozófiában" című téziseiben azt állítja, hogy az emberiség történelmi gyakorlatának sokfélesége, sokrétűsége kifejezésre jut a filozófiai elméletben is. Ez kétségtelenül így is van. De egyáltalán nem érthető, miképpen következik ebből a megállapításból különböző, vagyis szemlátomást egymásnak ellentmondó variánsok szükségessége a marxista filozófiában? Wranicky ezt írja: „A történelmi szituációk manapság is radikálisan változnak, s ennek következtében fontos eltolódások állnak elő a történelmi problémák és feladatok felvetésében is. Ha a filozófia (adott esetben a marxista) nem képes a társadalom érzékeny elméleti barométereként reagálni ezekre az eltolódásokra, akkor történetileg jelentéktelenné válik" (*6*, 133–140). Természetesen ez is vitathatatlan. De vajon miért következik ebből a kétségtelenül figyelmet érdemlő igazságból, hogy a dialektikus és történelmi materializmuson kívül más marxista (helyesebben kvázi-marxista) filozófiáknak is kell létezniük? Erre a kérdésre P. Wranicky tézisei nem adnak választ.

Teljesen nyilvánvaló (és nemcsak a tézisekből, hanem P. Wranicky más műveiből is), hogy a marxista filozófia eltérő variánsainak szükségességét hirdető koncepció előfeltétele nála az a meggyőződés, hogy a marxista filozófia (és általában a filozófia) nem lehet tudományos, és nem is kell annak lennie. A filozófia és a résztudományok történetileg mulandó szembenállása tehát a filozófiai gondolkodás fejlődésének maradandó törvényévé emelkedik. A filozófia specifikuma abszolutizálódik, annak ellenére, hogy (és ezt, reméljük, sikerült bebizonyítanunk) a megismerés filozófiai formája-

nak nincs semmiféle olyan sajátossága, amely ne volna jellemző a tudományos gondolkodásra általában. Nem lehetnek különböző (tudományos) változatai a tudományos-filozófiai világnézetnek, mint ahogyan nem lehetnek különböző változatai semmiféle tudományos elméletnek sem, feltéve természetesen, hogy a „változat" szó nem a kifejtés módjára, hanem a kutatás eredményére vonatkozik. Ezzel, persze, nem érthetnek egyet ellenfeleink. De mi lehet, mi legyen ebben az esetben a marxista filozófia? Művészet? Nem, felelik, legyen pusztán filozófia, csakis filozófia. Ám korunkban az elméleti igazság egyetlen adekvát formája a tudomány, a tudományos kutatás. Tehát a filozófia ne törekedjék objektív igazságra, vagyis a kutató tudatától független igazságra? De hiszen akkor a filozófia nem is elméleti tudás. Nem marad más hátra: tudatnak kell lennie, tudás nélküli tudatnak.

Látjuk, hogy az egzisztencialisták és a modern idealista filozófia más képviselői összehasonlíthatatlanul következetesebbek Wranickynál, mivel a filozófiai tanítások pluralizmusának a tudománytól idegen koncepcióját nem úgy tüntetik fel, mintha a marxista filozófia alkotó fejlődésének elméleti előfeltétele volna.

A marxista filozófia alkotó fejlesztésének szükségessége nyilvánvaló. De ugyanennyire nyilvánvaló, hogy ez a fejlődés nem valósulhat meg a modern idealista filozófia által kitaposott utakon.

A modern polgári szociológusok, akik diszkreditálni szeretnék a társadalmi viszonyok kommunista átalakításának szükségszerűségéről szóló marxista tanítást, megpróbálják bebizonyítani, hogy általában semmiféle történelmi szükségszerűség nem létezik. A modern polgári filozófia a dialektikus és történelmi materializmussal folytatott harcában a filozófiai tudomány elvi lehetetlenségéről szóló tézist igyekszik indokolni. A politikai revizionizmus a szocialista és a kapitalista rendszer közötti alapvető ellentétet szeretné eltörölni, a filozófiai revizionizmus pedig a marxizmus és a polgári filozófia elvi elhatárolásának tarthatatlanságát hirdető „eszméjét" fejtegeti: még a „polgári filozófia" kifejezést is – amint ismeretes – gyakran tudományosan megalapozatlannak nyilvánítja. Ez az ideológiai harc logikája. A filozófiatörténeti tudomány a tények elméleti vizsgálata alapján rekonstruálja, hogyan alakult ki a tudományos filozófiai is-

meret, amelynek elérésére a múlt legnagyobb gondolkodóinak minden szellemi erőfeszítése irányult. A filozófia által megtett valóságos útnak ez a rekonstruálása szükségszerű feltétele további alkotó fejlesztésének.

Az idézett irodalom jegyzéke

1 *Marx–Engels*

1*a* Művei. 1–20. köt. Bp. 1957–1968.

1*b* Válogatott művek. I–II. Kossuth Konyvkiadó 1963.

1*c* Válogatott levelek. Budapest Szikra. 1950.

1*d* A vallásról. Budapest 1961.

1*e* *Marx:* A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége. Budapest 1969.

1*f* *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1962.

1*g* *Marx:* Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie. Dietz Verlag Berlin 1953.

2 *Lenin*

2*a* Művei. 1–39. köt. Budapest Szikra–Kossuth 1950–1964.

2*b* Összes Művei. 1–23., 33., 34. kot. Budapest. Kossuth Könyvkiadó 1963–1969.

3 *Adler, F.:* Ernst Machs Überwindung des mechanischen Materialismus. W. 1918.

4 *Adler, M.:* The conditions of philosophy. Its theckered past, its present disorder and its future promise. N. Y. 1965.

5 *Aiken, H. D.:* The age of ideology. New York 1956.

6 Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie. I. kot. Wien 1968

7 *Arisztotelész*

7*a* Analitika. Organon I. Bp. Akadémiai Kiadó. Bp. 1961.

7*b* Metafizika. Budapest 1957. ELTE egyetemi jegyzet.

7*c* Nikomachoszi etika. Fordította: Szabó Miklós. Franklin Tarsulat 2 kor 1942.

7*d* Politika. Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára, 4. sz. Budapest 1923.

8 *Ayer, A.*

8*a* A bécsi kör. (Filozófiatörténet. Szakosító szemelvénygyűjtemény Kossuth Könyvkiadó 1968.)

8*b* A filozófia és a tudomány. „Voproszi filoszofii", 1962. 1. sz. (oroszul)

9 *Bacon, F.*

9*a* Esszék, avagy tanácsok az okos és erkölcsös életre. Fordította: Julow Viktor Magyar Helikon. 1968.

9*b* Novum Organum I. és Új Atlantis. Fordította: Csatlós János. Művelt Nép Könyvkiadó Budapest 1945.
10 *Bayle, P.:* Dictionnaire historique et critique (1695–1697). Lásd orosz kiadását: Moszkva 1968.
11 *Bergson, H.*
11*a* Metafizikai értekezések. Fordította: Dienes Valéria. Budapest, Franklin 1925.
11*b* Teremtő fejlődés. Fordította: Dienes Valéria. MTA kiadása Budapest 1930.
12 *Bohr, N.:* Atomfizika és emberi megismerés. Gondolat Kiadó Budapest 1964.
13 *Boutroux, E.:* A filozófia és problémái. (A „Novije igyeji v filoszofii" című gyűjteményben. 1912. 1. sz. oroszul.)
14 *Broglie, L. de:* A tudomány ösvényein. Moszkva 1962. (oroszul).
15 *Bunge, M.:* Science and intuition. Prentice Hall 1962.
16 *Cassirer, E.:* Megismerés és valóság. Szentpétervár 1902. (oroszul).
17 *Cornelius, H.:* Einleitung in die Philosophie, Leipzig und Berlin 1921.
18 *Croce, B.:* Esztétika. Rényi Károly kiadása. Budapest.
19 *Descartes, R.:* Válogatott filozófiai művek. Fordította: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó 1961.
20 *Dewey, J.:* Philosophy and civilisation. New York 1963.
21 *Diderot, D.:* Válogatott filozófiai művek. Fordította Csatlós János és Győrfy János. Akadémiai Kiadó Budapest 1951.
22 *Dilthey, W.*
22*a* Die geistige Welt. B. G. Teubner, Stuttgart 1957.
22*b* Gesammelte Schriften. Bd. V. Leipzig und Berlin 1924.
23 *Diogén Laërce:* Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres. Párizs 1965.
24 *Ehrlich, W.:* Philosophie der Geschichte der Philosophie. Tübingen 1965.
25 *Einstein, A.:* Tudományos munkái négy kötetben. 4. köt. Moszkva 1967. (oroszul).
26 Études sur l'historie de la philosophie, en hommage à Martial Gueroult. Párizs 1964.
27 *Feuerbach, L.:* Válogatott filozófiai művek. Akadémiai Kiadó 1951.
28 *Fichte, J. G.*
28*a* Fichtes Schriften zur Gessellschaftsphilosophie. II. köt. Jena 1929.
28*b* Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Berlin in der Realschulbuchhandlung. 1801.
29 Filozófiai kislexikon. Kossuth Könyvkiadó 1970.
30 A filozófia története. III. köt. Gondolat Budapest 1962.
31 Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. Szerkesztette Simon Endre. I. köt. Tankönyvkiadó Budapest 1962.
32 Das Fischer's Lexikon. Soziologie. Hrsg. R. König. Frankfurt a/M. 1964.
33 *Frank, Ph.:* Philosophy of Science. Prentice Hall 1957.

34 *Gellner, E.:* Words and things. London 1959.
35 Les grands courants de la pensée mondiale contemporiaine. Panorames nationaux, vol. I., IV. Párizs 1964.
36 *Hegel, G. W.*
36*a* Előadások a filozófia történetéről. I–III. köt. Fordította: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó Budapest 1959.
36*b* Előadások a világtörténet filozófiájáról. Fordította: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó Budapest 1966.
36*c* Esztétikai előadások. 1. köt. Fordította: Zoltai Dénes. Akadémiai Kiadó Budapest 1961.
36*d* A logika. Enciklopédia I. Akadémiai Kiadó Budapest 1950.
36*e* A szellem fenomenológiája. Fordította: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó Budapest 1961.
36*f* A természetfilozófia. Enciklopédia II. Fordította: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó Budapest 1968.
36*g* Grundlinien der Philosophie des Rechts. Stuttgart 1952.
37 *Heidegger, M.*
37*a* Sein und Zeit. Tübingen 1957.
37*b* Was ist das – die Philosophie? Pfüllingen 1956.
38 *Heisenberg, W.:* Planck felfedezése és az atomelmélet alapvető filozófiai kérdései. Valóság, 1959. 2. sz.
39 *Helvetius, C. H.:* Az emberről, értelmi képességeiről és neveltetéséről. Tankönyvkiadó Budapest 1962.
40 *Hirschberger, J.:* Geschichte der Philosophie. Bd. I. Freiburg 1957.
41 *Hobbes, T.:* A filozófia. (Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. Szerkesztette Simon Endre. I. köt. Tankönyvkiadó Budapest 1962.)
42 *Holbach, P-M.:* A természet rendszere. Akadémiai Kiadó Budapest 1954.
43 *Homérosz:* Iliász – Odüsszeia – Homéroszi költemények. Fordította Devecseri Gábor. Magyar Helikon 1960.
44 *Hume, D.:* Művei két kötetben. Moszkva 1966.
45 *Husserl, E.:* Philosophie als strenge Wissenschaft. „Logos", 1911.
46 *Hutchison, J. A.:* Faith, reason and religion. New York 1956.
47 *Ibn-Szina:* Danis-Name. Dusanbe 1957.
48 *James, W.:* Pragmatism. Lougmans, Green and Co. London 1912.
49 *Jánossy, L.:* A relativitás-elmélet filozófiai problémái. Budapest 1963.
50 *Jaspers, K.*
50*a* Einführung in die Philosophie. München 1953.
50*b* Die grossen Philosophen. München 1959.
50*c* Philosophie. Bd. I. Berlin–Göttingen–Heidelberg 1956.
50*d* Psychologie der Weltanschauung. Heidelberg 1919.
51 *Jolivet, R.:* Vocabulaire de la philosophie. Lyon 1957.
52 *Kant, I.*
52*a* A gyakorlati ész kritikája. Fordította: Molnár Jenő. Franklin Társulat. Budapest, 1922.

52*b* A tiszta ész kritikája. Franklin Társulat 1913.
52c Sämtliche Werke. 7. köt. Lipcse 1868.
53 *Lamettrie, J. O.:* Filozófiai művek. Akadémiai Kiadó Budapest 1968.
54 *Lange, F.:* Geschichte des Materialismus... 2. köt. Lásd orosz kiadását: Kijev–Harkov 1900.
55 *Laue, M.:* A fizika története. Gondolat Kiadó 1960. (Lásd orosz kiadását, Moszkva 1956.)
56 *Lewes, G.:* A philosophia története Thalestől Comteig. Fordította: Bánóczi József. I. köt. M. Tud. Akadémia Könyvkiadó Hivatala. Budapest 1876.
57 *Lucretius, C. T.:* A természetről. Magvető 1957.
58 *Maistre, de J.:* Oeuvres complètes. Vol. I. Lyon 1891.
59 *Marcel, G.:* Présence et immortalité. Párizs 1959.
60 *Maritain, J.:* Science et sagesse. Párizs 1935.
61 Marxistische Philosophie. Lehrbuch. Szerk. A. Kosing. Dietz Verlag, Berlin 1967.
62 *Merlau-Ponty, M.:* Eloge de la philosophie et autres essais. Párizs 1966.
63 *Montaigne, M.*
63*a* Esszék. Válogatta és fordította: Bajcza András. Bibliotheca. Budapest 1957.
63*b* Essai, vagyis kísérlet annak bizonyítására, hogy a bölcselkedés nem más, mint a meghalás tudománya. Fordította: Lehel István. Knerr Izidor betűivel. Gyoma 1922.
64 *Mora, J. F.:* Philosophy today. New York 1960.
65 *Newton, J.:* Philosophiae naturalis principia mathematica. (Lásd orosz kiadását. L. 1931.)
66 *Ortega-y-Gasset*
66*a* Korunk feladata. Fordította: Puskás Lajos. ABC Könyvkiadó Részvénytársaság. Budapest 1944.
66*b* Was ist Philosophie? Stuttgart 1968.
67 La Philosophie de la philosophie. Párizs–Róma 1956.
68 *Piaget, J.:* Sagesse et illusions de la philosophie. Párizs 1965.
69 *Planck, M.*
69*a* Válogatott tanulmányok. Gondolat 1965.
69*b* Positivismus und reale Aussenwelt. Berlin 1924.
69*c* Vorträge und Erinnerungen. Stuttgart 1949.
70 *Platón* Összes Művei. I–II. köt. Budapest 1943.
71 *Plehanov, G. V.:* Válogatott filozófiai művei. 3. köt. Moszkva 1958 (oroszul).
72 *Popper, K.*
72*a* La misère de l'historicisme. Párizs 1947.
72*b* Open society and its enemies. Vol. II. London 1945.
73 *Reichenbach, H.*
73*a* Az idő iránya. (Lásd orosz kiadását. Moszkva 1962.)
73*b* Modern philosophy of science. London 1959.
74 *Revel, J. F.:* Pourquoi des philosophes? Imprimé en Hollande 1957.

75 *Rickert, H.:* Über den Begriff der Philosophie. „Logos", 1910.
76 *Ricoeur, P.:* Histoire et verité. Párizs 1955.
77 *Rougier, L.:* La métaphysique et le langage. Párizs 1960.
78 *Russel, B.*
78*a* A History of Western Philosophy. Simon and Schuster New York 1945.
78*b* Human Knowledge: Its Scope and Limits. London 1948.
78*c* Újabb munkák a matematika alapelveiről. (A „Novije igyeji v matematike" c. gyűjteményben. Petrográd 1917. 1. sz. 2. kiad.)
79 *Sartre, J.-P.:* Critique de la raison dialectique. Párizs 1960.
80 *Schelling, F. W.*
80*a* Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. Werke. Erster Hbd. München 1927.
80*b* System des transzendentalen Idealismus. Hamburg 1957.
81 *Schlick, M.:* Die Wende der Philosophie. – „Erkenntniss", Bd. I. Hft. I. 1930–1931.
82 *Schmidt, H.:* Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart 1965.
83 *Schopenhauer, A.:* Parerga és paralipomena. Kisebb filozófiai írások. Világirodalmi Könyvkiadóvállalat Budapest 1925.
84 *Siskin, A. F.:* Az etikai tanok történetéből. Gondolat Kiadó Budapest 1962.
85 *Spencer, H.:* Alapvető elvek. Grill Károly kiadása Budapest 1909.
86 *Spengler, O.:* Európa alkonya. I. köt. I. rész. Petrográd 1928. (oroszul).
87 *Spinoza, B.:* Etika. Fordította: Szemere Samu. Magyar Helikon 1969.
88 *Spranger, E.:* Wie gelangt man zum Philosophieren? – „Universitas". Hft. 6. 1964.
89 *Steinbuch, K.:* Automat und Mensch. Springer, Berlin.
90 *Weil, E.:* Logique de la philosophie. Párizs 1950.
91 *Wells, H.:* Az óvatosságra szükség van. Moszkva 1957.
92 Der Wiener Kreis. Veröffentlichungen des Vereins Ernst Mach. Wien 1929.
93 *Windelband, W.*
93*a* Preludiumok. Franklin Társulat 1925.
93*b* Geschichte der Philosophie. Erster Band. Leipzig 1878.
94 *Wittgenstein, L.*
94*a* Logikai-filozófiai értekezés. Akadémiai Kiadó 1963.
94*b* Philosophical investigations. Blackwell, Oxford 1953.
95 *Александров, А. Д.:* Общий взгляд на математику. — Сб. «Математика, ее содержание, метод и значение». М. 1956.
96 *Амбарцумян, В. А.:* Некоторые особенности современного развития астрофизики. — Сб. «Октябрь и научний прогресс». т. 1. М. 1967
97 *Асмус, В. Ф.:* Проблема интуиции в философии и математике. М 1965.
98 *Асмус, В. Ф.:* Некоторые вопросы диалектики историко-философского процесса и его познание. — «Вопросы философии». 1961, № 4.
99 *Бедряев, Н. А.:* Философская интуиция и интеллигентская правда. — Сб. «Вехи». М. 1909.

100 Большая Советская Энциклопедия. II. т. 26.
101 *Вавилов, С. И.:* Развитие идеи вещества. Собрание сочинений в шести томах. т. 3. М. 1956.
102 *Дынник, М. А.:* Человек, солнце и космос в философии Джордано Бруно. — «Вопросы философии», 1966. № 9.
103 *Егоров, А. Г.:* Искусство и общественная жизнь. М. 1959.
104 *Жаворонков, Н. М.:* Неорганическая химия и новые материалы. — Сб. «Октябрь и научный прогресс». М. 1967.
105 *Зиновьев, А. А.:* Два уровня в научном исследовании. — Сб. «Проблемы научного метода». М. 1964.
106 *Ильичев, Л. Ф.:* Методологические проблемы естествознания и общественных наук. — Сб. «Методологические проблемы науки». М. 1964.
107 *Йовчук, М. Т.:* О некоторых методологических проблемах истории философии. — «Вопросы философии», 1959. № 11.
108 История философии. Под. ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина, т. I., III. М. 1940—1944.
109 *Кедров, Б. М.*
109*a* Классификация наук. т. 1. М. 1961.
109*b* Философия как общая наука. — «Вопросы философии», 1962. № 5., 6.
110 *Келдыш, М. В.:* Естественные науки и их значение для развития мировоззрения и технического прогресса. — «Коммунист», 1966. № 17.
111 *Колмогоров, А. Н.:* Математика. Большая Советская Энциклопедия. II. т. 26.
112 *Константинов, Ф. В.*
112*a* Великая Октябрьская революция и марксистская социология. — Сб. «Октябрьская революция и научный прогресс». т. II. М. 1967.
112*b* *Константинов, Ф. В., Федосеев, П. Н.:* К изучению основ марксистско-ленинской философии. — «Вопросы философии», 1960. № 2.
113 *Копнин, П. В.:* Введение в гносеологию. Киев 1966.
114 *Кузнецов, И. В.:* Макс Планк и его борьба за научное мировоззрение в естествознании. — «Вопросы философии», 1958. № 5.
115 *Лекторский, В. А.:* Единство эмпирического в научном познании. Сб.: «Проблемы научного метода». М. 1955.
116 *Лосев, А. Ф.:* История античной эстетики. М. 1963.
117 *Лосский, Н.:* Обоснование интуитивизма. СПБ. 1897.
118 *Маковельский, А. О.:* Древнегреческие атомисты. Казань. 1914.
119 *Мамардашвили, М. К.:* Некоторые вопросы исследования истории философии как истории познания. — «Вопросы философии», 1959. № 12.
120 *Митин, М. Б.*
120*a* Человек как объект философских исследований. — Сб. «Человек и эпоха». М. 1964.
120*b* Философия и современность. М. 1960.
121 *Новиков, П. С.:* Элементы математической логики. М. 1959.
122 *Павлов, Т.*

122a Диалектико-материалистическая философия и частные науки. Избранные философские произведения в 4-х томах. т. 1. М. 1962.
122b Теория отражения. Избр. философ. произв. т. 3. М. 1962.
123 *Петровский, И. Ф.:* Вместо предисловия. — Сб. «Философия марксизма и неопозитивизм». М. 1963.
124 *Пилатов, П. Н.:* Степи СССР как условие материальной жизни общества. Ярославль 1966.
125 *Розенталь, М.:* О связи философских теорий с экономическим базисом. — «Вопросы философии», 1960. № 3.
126 *Румянцев, А. М.:* Октябрь и экономическая наука. — Сб. «Октябрь и научный прогресс». т. II. М. 1967.
127 *Семенов, Н. Н.:* Марксистско-ленинская философия и вопросы естествознания. — «Коммунист», 1968. № 10.
128 *Скворцов, Л. В.:* Обретает ли метафизика «второе дыхание»? М. 1966.
129 *Соловьев, Э. Ю.:* Экзистенциализм и научное познание. М. 1966.
130 *Станков, С.:* Линней, Руссо, Ламарк. М. 1959.
131 *Стеклов, В.:* Математика и ее значение для философии. Берлин 1923.
132 *Федоров, Е. К.:* Разработка классификации наук — насущная задача философов и естественников. — «Методологические проблемы науки». М. 1964.
133 *Федосеев, П. Н.:* Философия и современная эпоха. — Сб. «Октябрь и научный прогресс». т. II. М. 1967.
134 *Федосеев, П. Н.* и *Францев, Ю. П.:* О разработке методологических вопросов истории. — Сб. «История и социология». М. 1964.
135 Философия в систематическом изложении Дильтея, Риля, Паульсена и др. СПБ. 1911.
136 *Фор, Р., Кофман, А., Дени-Папен, М.:* Современная математика. М. 1966.
137 *Францев, Ю. П.:* У истоков религии и свободомыслия. М. 1959.
138 *Фролов, И. Т.:* Философия и биология. — «Вопросы философии», 1967. № 8б.
139 *Чаттерджи, С.* и *Датта, Д.:* Древняя индийская философия. М. 1954.
140 *Штофф, В. А.:* Моделирование и философия. М. 1966.
141 *Яковлев, М. В.:* Марксизм и современная буржуазная история философии. М. 1964.

Tartalom

Bevezetés – – – – – – – – – – – – – – – – – 5

Első fejezet. *A bölcsesség szeretete : a „filozófia" fogalmának keletkezéséről* 17

1. Az „isteni" bölcsesség szekularizációja – – – – – – – – – – 17
2. Az emberi bölcsesség deizálódása – – – – – – – – – – – 30
3. Újkor – a filozófiai tudás új eszménye – – – – – – – – – 34
4. A bölcsesség problémája : valóságos probléma – – – – – – 42

Második fejezet. *A „Mi a filozófia?" kérdés értelméről* – – – – – 52

1. A filozófia mint filozófiai probléma – – – – – – – – – 52
2. A filozófia önkorlátozása, önmegismerése, önmeghatározása – – 60
3. Az elméleti ismeretek első történelmi formája – – – – – – 65
4. A filozófia mint a társadalmi tudat elidegenedett formája – – – 70
5. Társadalmi tudat és tudomány – – – – – – – – – – – 76
6. A „Mi a filozófia?" kérdés egzisztencialista interpretálásának bírálatához – – – – – – – – – – – – – – – – – 83

Harmadik fejezet. *A filozófia mint a megismerés specifikus formája* – – 89

1. A tudás formáinak minőségi sokfélesége – – – – – – – – 89
2. Spekuláció, logika, tények – – – – – – – – – – – – 93
3. Intuíció, igazság, alkotó képzelőerő – – – – – – – – – 105
4. Az interpretálás mint filozófiai vizsgálódási módszer – – – – 114
5. A sokrétű tartalom elméleti szintézise – – – – – – – – 127

Negyedik fejezet. *A filozófia meghatározása mint filozófiai probléma* – – 137

1. A filozófia meghatározásának a filozófia sajátos történeti fejlődéséből származó nehézségei – – – – – – – – – – – – 137
2. A filozófia-meghatározások sokfélesége – – – – – – – – 146
3. A filozófia mint specifikus világnézet – – – – – – – – 168

Ötödik fejezet. *A filozófiai problémák természetéről* – – – – – – 182

1. Kérdések, amelyek nem hagyhatók válasz nélkül – – – – – 182
2. Régi és új, örök és átmeneti problémák – – – – – – – – 209

Hatodik fejezet. *A filozófia tárgyáról* – – – – – – – – – – – 219
1. A filozófia tárgya mint probléma – – – – – – – – – 219
2. A filozófia alapvető témái – – – – – – – – – – 271
3. A dialektikus és történelmi materializmus tárgyáról – – – – 254

Hetedik fejezet. *A filozófia mint a történelmi korszak öntudata* – – – 263
1. A személyiség szerepe a filozófia fejlődésében – – – – – – 263
2. A filozófia korszakai és a társadalmi-gazdasági korszakok – – 280
3. A filozófia ideológiai funkciói – – – – – – – – – – 295

Nyolcadik fejezet. *A filozófiai vita természetéről* – – – – – – – 314
1. A tudományos vita szükségszerűsége – – – – – – – – 314
2. A filozófiai vita ideológiai forrásai – – – – – – – – 325
3. A filozófiai vita elméleti gyökerei – – – – – – – – – 334

Összefoglalás – – – – – – – – – – – – – – – – – 351

Az idézett irodalom jegyzéke – – – – – – – – – – – – 357

A kiadasert felel a Kossuh Konyvkiado igazgatoja
Szerkesztette Tomori Lajos
A borito es a kotesterv Kemeny Zoltan munkaja
Műszaki vezető Szecsi Andor
Műszaki szerkesztő Gyenes L Gyorgy
A szedest 1970 III 4 en kezdtek meg
Megjelent 1970 VIII 25-en, 3000 peldanyban
Terjedelme 23 (A/5) iv
PL-120-K-7073
70 0068/1 – Zrinyi Nyomda, Budapest
Felelős vezető Bolgar Imre igazgato